Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa
Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse
Internationale Woche für Religions-Ethnologie

IVª Sessione -- *IVe Session* -- IV. Tagung

Milan, 17-25 Sept. 1925

PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, VIe
1926

Pacific School of Religion Berkeley, Cal.

CARRA DE VAUX. **Les Penseurs de l'Islam**, 5 vol., petit in-8, 1921-1926 . . 150 fr.

TOME Ier : **Les Souverains, l'Histoire et la Philosophie politique**, VII et 383 pages, 1921.

Les Souverains : el-Mansour, Haroun er-Réchid, el-Mamoun, Saladin, Houlagou, Mahomet II, Soliman, Tamerlan, Mahmoud le Ghaznévide, Bâber, Akbar, Djihanguîr, Shah Abbas, Nadir Shah. — *Les historiens arabes* : Tabari, Masoudi, Ibn Miskaweih, le Fakhri, Zaydan, Ibn el Athîr, Ousâma, Abou'l-Féda, Makrîzi, Makkari. — *Les historiens Persans et les historiens des Mongols* : Firdousi, Mustaufi, Mirkhond, Rachîd ed-Dîn, Nâsiri Khosrau, Nésâwi, Abou'l-Ghâzi. — *Les historiens turcs* : Sa'd ud-dîn, Na'îma, Hadji Khalfa, mémoires de Barberousse, Evliya Efendi, Méhémet Efendi, Wasif Efendi, Ahmed Djevad. — *La philosophie politique* : Mâwerdi, Ibn Khaldoun, Djâhiz, Nizâm el'Moulk, Abou'l Fazl, l''Aïn-i-Akbari. — *Les proverbes et les contes* : Antar, Nâbigah, Zamakhchari, Méïdâni, Gnomes du Medjdoub, Lokman, Kalîlah, les Mille et Une Nuits.

TOME II : **Les Géographes, les Sciences mathématiques et naturelles**, 400 pages, 1921.

Les géographes : Ja'koubi, Edrîsi, Abou'l-Fédâ, Jâkout, Kazwîni, Dimichqui. — *Les marins et la science nautique* : Sindbad le Marin, Abou Zeïd, les Merveilles de l'Inde, Cheïkh Mâdjid, Ibn Mâdjid, Soléïman el-Mehri. — *Les grands voyageurs* : al-Bîrouni, Ibn Djobéïr, Ibn Batoutah. — *Les sciences exactes, l'arithmétique et l'algèbre* : Al-Khârizmi, Omar Khéyâm, — *la géométrie* : les Banou Mousa, Thâbit fils de Korrah, Nasîr ed-Dîn Tousi, — *la mécanique* : Ahmed fils de Mousa, Bédi'ez-Zéman el-Djazari, el Khâzini, — *l'astronomie* : Fazâri, al-Battâni, Abou'l-Wéfâ, Al-Bîrouni, Zarkali, al-Bitroudji, Jay-Singh, Ibn el-Haïtham, — *les sciences naturelles, la médecine* : Râzès, Avicenne, Ibn Zohr, Abou'l-Kasis, Ibn el-Beïthar, — *l'histoire naturelle* : Ibn el-'Awam, Damîri, — *minéralogie et alchimie* : Khâlid et Geber.

TOME III : **L'Exégèse, la Tradition et la Jurisprudence**, 423 pages, 1922.

La Perse avant l'Islam, Anochirvan, Hormuzd, Eperwîz, — *l'Arabie avant l'Islam*, — *vie de Mahomet* (forme traditionnelle), *critique de la vie de Mahomet*, — *critique du Coran*, — *la conquête arabe*, — *les Khalifes Oméyades*, Othman, Mo'âwiah, 'Abd el-Mélik et Wélîd, el-Heddjâdj, — *la tradition* : Ibn 'Abbâs, Ayéchah, Bokhari Moslem, Néséfi, Ibn Firishtah, — *la jurisprudence, les grands imans, fondateurs de rites* : Abou Hanîfah, Mâlik, Chafi'i, Ibn Hazm, — *analyse d'ouvrages célèbres* : Abou Yousof, Mâwerdi, Sidi Khalîl, Gazali, Nawâwi, — *les commentateurs du Coran* : Tabari, Zamakhachari.

TOME IV : **La Scholastique, la Théologie et la Mystique. — La Musique**, 384 pages, 1923.

La Scholastique, Ecole orientale : El-Kindi, Farabi, Avicenne, — *Ecole occidentale* : Princes Almohades, Ibn Tofaïl, Averroès, — *les Sociétés de Philosophes* : les Sociétés secrètes, les Sabéens, les Frères de la pureté, — *la théologie* : le Kalâm, Motékallims et Motazélites, Ibn Hanbal, Ach'ari, Gazali, Nésefi, el-Idji, — *la mystique* : Hudjwîri et Suhrawerdi, El-Hellâdj et sa « passion », Ibn Arabi, Ibn el-Fârid, Vies de Soufis, — *les sceptiques* : Abou'l 'Ala de Ma'arrah, Omar Khéyâm, Hâfiz et les Ghazels, Fozouli, — *les poètes persans* : Sadi, Férid ed-Dîn Attâr, Djélâl el-Dîn Roumi, Djami, Wehchi, — *la musique* : origines, le « Livre des Chansons », chanteurs et chanteuses, musique et religion, théorie de la musique arabe, Farabi, Safi ed-Dîn.

TOME V : **Les Sectes, le Libéralisme moderne**, 431 pages, 1926.

1re Partie : *Les Sectes, le Chiisme et ses dérivés* : — *Ali et le Chiisme*, — *les Ismaëliens*, — *les Druzes*, — *le Babisme*. — 2e Partie : *Pénétration des idées européennes dans l'Islam. Le libéralisme moderne* : — *la Turquie moderne*, — *les réformes*, — *la Jeune Turquie*, — *le haut enseignement*, — *l'Egypte moderne, formation de l'Egypte moderne* : Méhémet-Ali, Rifa'at Bey, — *l'Esprit moderne en religion* : el Azhar, Cheïkh 'Abdo, Cheïkh Tantawi, — *le Nationalisme* : Mustafa Kamel, Sa'd Zaghloul, — *Arabie et Afrique* : les Wahabis, le Soudan, Tombouctou, les Universités de Tunis et de Fez, — *l'Inde moderne* : les Sikhs, la révolte des Cipayes, Ecole du Brahmo-Samadj, Syed Ahmed Khan et l'Université d'Alygarh, — *la Perse, la Tartarie, la femme* : poètes franco-persans actuels, 'Inâyat Khan, Sadry Maksoudoff. — la musulmane moderne, Islam et Orient. — Notes. — Correspondance des dates musulmanes et chrétiennes.

CHAINE (M.). **La Chronologie des temps chrétiens de l'Egypte et de l'Ethiopie**, XVI, 344 pp., *gr. in*-8, 1925 . . . . . 150 fr.

Historique et exposé du calendrier et du comput de l'Egypte et de l'Ethiopie depuis les débuts de l'ère chrétienne à nos jours, accompagnés de tables donnant pour chaque année, avec les caractéristiques astronomiques de comput Alexandrin, les années correspondantes des principales ères orientales, suivis d'une concordance des années juliennes, grégoriennes, coptes et éthiopiennes, avec les années musulmanes, et de plusieurs appendices, pour servir à la chronologie.

CRUVEILHIER (P.). **Le lévirat chez les Hébreux et chez les Assyriens**, 23 pp., *in*-8 (T. RB.), 1925 . . . . . 6 fr.

CRUVEILHIER (P.). **Recueil de lois assyriennes.** Traduction annotée, étude, comparaison. 1re *partie* : traduction annotée, 54 pp., *in*-8 (T. Muséon), 1926. . . 10 fr.

DENNEFELD (L.). **Les problèmes du livre de Joël**, 85 pp. *in*-8 (T. RScR.), 1926. 15 fr.

JAUSSEN et SAVIGNAC (RR. PP.). **Mission archéologique en Arabie** (mars-mai 1907) : De Jérusalem au Hedjaz, Médain-Salah, carte, 41 pl. h. t., nombr. fig. dans le texte, XVI, 507 pp., *gr. in*-8 (Publ. SF Arch.), 1909. . . . . 200 fr.,

JAUSSEN et SAVIGNAC (RR. PP.). **Mission archéologique en Arabie** : II, El-'Ela d'Hégra a Teima, Harrah de Tebouk, 3 parties, *gr. in*-8, 1914 (paru en 1920). 600 fr.

Publication de la Société des fouilles archéologiques — Ouvrage publié avec le concours de Académie des inscriptions et Belles-Lettres (fondation Louis de Clercq).

SEMAINE
D'ETHNOLOGIE RELIGIEUSE

Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa
Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse
Internationale Woche für Religions-Ethnologie

IVª Sessione -- *IVᵉ Session* -- IV. Tagung

Milan, 17-25 Sept. 1925

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

Pacific School of Religion
Berkeley, Calif.

PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, VIᵉ
1926

BL
80
S46
1925

RM4.1
Se51
v.3

NIHIL OBSTAT.
Angiae, die 14 Maii 1926.
H. Pinard, Cens. dep.

IMPRIMATUR.
Tornaci, die 22 Maii 1926.
V. Cantineau, Vic. Gen.

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays
Copyright 1926 by Paul Geuthner

IN MEMORIAM

S. E. LE CARDINAL D.-J. MERCIER
Archevêque de Malines
1851-1926

La Semaine d'Ethnologie tient à déclarer ici, en quelques mots, la part qu'elle prend au deuil immense de la Sainte Église et la reconnaissance qu'elle garde à l'illustre prélat, rappelé à Dieu le 23 janvier 1926.

Dès la première heure, le Cardinal MERCIER fit à la Semaine le grand honneur d'accepter le titre de Président. Il lui promit son patronage et l'exerça, en telle circonstance, de façon très opportune. Avec les Secrétaires il entretint les relations les plus affables. C'est à la sagesse de ses conseils que doit être attribué, de façon toute spéciale, le plein succès des sessions d'après-guerre.

Dans la gloire des cieux, puisse-t-il obtenir à l'Œuvre qu'il a fondée et l'on peut dire sauvée la grâce de rester fidèle à l'idéal de science, de foi éclairée et de charité chrétienne qui dirigea sa propre vie et lui conquit une estime universelle. C'est le plus vif désir de ceux qui l'ont connu et aimé.

On trouvera dans la *Revue néo-scolastique* la bibliographie complète des publications du Cardinal (1926, t. XXVIII, p. 250-258), ainsi que diverses études sur ses idées philosophiques et religieuses (p. 99-249).

S. G. MONSEIGNEUR L.-CH. CASARTELLI
Évêque de Salford
1852-1925

Autre tristesse !

Monseigneur L.-Ch. CASARTELLI avait été, à Louvain, disciple de Monseigneur Ch. de HARLEZ, l'un des initiateurs de l'histoire des religions en Belgique. Il lui succéda dans la chaire de zend et de sanscrit, avant de professer à Manchester, et se fit remarquer par des publications érudites sur l'Inde et la Perse, dans le Muséon, *le* Tablet, *la* Dublin Review, *le* Babylonian and Oriental Record, *l'*Anthropos.

Sa Grandeur avait bien voulu, comme membre du Comité international, représenter la Semaine. Elle suivait avec attention ses travaux. Tout en se défendant d'introduire une demande officielle, avant d'avoir pris l'avis de ses collègues dans l'épiscopat et du Cardinal primat d'Angleterre, elle avait exprimé le vœu de voir tenir une session dans son pays, lorsque les conditions économiques rendraient ce projet réalisable.

La Semaine pleure en sa personne, en même temps qu'un ami très dévoué, un savant dont la réputation lui inspirait une légitime fierté.

AVANT-PROPOS

Conformément au désir exprimé par Sa Sainteté Pie XI (1), en avril 1923, la *Semaine d'Ethnologie religieuse* a tenu sa IVe session à Milan, du 17 au 25 septembre 1925.

En s'éloignant des régions du Nord, où elle avait gagné de vives sympathies, elle n'était pas sans appréhensions. En fait, malgré l'active préparation organisée par le R. P. Gemelli, recteur magnifique de l'*Université du Sacré-Cœur*, du commandeur Pestalozza, président du Comité local, et du Dr. Padovani, son dévoué secrétaire, les adhésions italiennes furent moins nombreuses qu'on ne l'eût souhaité. Telles congrégations missionnaires de Milan ou des environs, tels séminaires envoyèrent à peine un ou deux représentants, et cela dans les derniers jours, lorsque les comptes rendus quotidiens de la presse eurent permis de mieux comprendre l'objet et l'esprit de la session.

Au total, 138 semainiers se firent inscrire. Huit se trouvèrent empêchés de venir, au dernier moment (2). Une cinquantaine de personnes, membres des comités locaux, professeurs ou étudiants de passage à Milan, se joignirent aux congressistes pour quelques séances. Les cours furent suivis de façon régulière et avec grande attention. Ajoutons toutefois, pour ne rien exagérer, qu'on put constater, à certains jours, quelques absences parmi les auditeurs les plus assidus. Tel est l'inconvénient que présentent les grandes villes, surtout quand les chefs-d'œuvre y abondent : les merveilles de la civilisation font oublier par instants les non-civilisés.

Le programme comportait, comme d'ordinaire, une partie géné-

(1) Voir *Compte rendu de la IIIe session*, p. 476.

(2) Les 130 semainiers présents se répartissent ainsi : *a*) par nationalités : Allemands 18, Américain 1, Autrichiens 10, Belges 5, Chinois 1, Espagnol 1, Français 14, Hollandais 2, Hongrois 3, Italiens 47, Polonais 8, Russe 1, Suisses 3, Tchécoslovaques 4, Yougoslaves 11 ; — *b*) par catégories : Monsignori 10, prêtres séculiers 39, laïcs 19, bénédictins 3, capucin 1, carmes 2, dominicains 4, Père des Écoles Pies 1, franciscains 8, jésuites 21, prêtres des Missions étrangères de Milan 5, de Parme 2, Oblats de Marie Immaculée 3, Pères blancs 4, Missionnaires du Verbe Divin 8.

rale, réservée aux questions d'introduction, et une partie spéciale, consacrée cette année aux deux problèmes de la conscience et du salut, en d'autres termes aux questions du péché et de la rédemption du péché. On trouvera dans le présent volume le sommaire de chaque conférence, une bibliographie choisie, qui permettra de compléter la documentation et d'approfondir par une étude personnelle les suggestions de chaque orateur, une table alphabétique soignée.

On ne reproduit pas ici les conférences du soir, malgré le succès qu'elles ont obtenu (conférence du R. P. Gemelli, le 17 septembre, du R. P. Schebesta, le 19, du R. P. Garagnani, le 21, de M. l'Abbé Valensin, le 25), parce qu'elles s'adressaient au grand public et seraient donc moins utiles aux lecteurs de ce recueil. On omet de même les échanges de vues et les libres discussions qui ont trouvé place, le 22 septembre, sur les travaux à entreprendre, le 23, sur la morale des non-civilisés. On se bornera à mentionner les très intéressantes communications faites, le 21 septembre, par Mgr. J. Schrijnen, recteur magnifique de l'*Université catholique de Nimègue*, sur cette fondation toute récente, — celle du R. P. Piolet, S. J., sur les *Amis des Missions*, la *Revue des Missions* et les publications connexes, — celle de M. P. Deffontaines, délégué à la *Semaine* par la *Société de Géographie* de Paris, sur la « géographie humaine » et sur les cours d'initiation médicale et scientifique que doit organiser cette année même, pour les futurs missionnaires, l'*Université catholique de Lille*. A Milan, il fallait compter avec le temps ; ici, bien à regret, on doit compter avec les frais d'impression et réduire ce volume à ce qui en constitue l'objet principal (1).

Ajoutons un mot seulement sur deux solennités qui coupèrent ces laborieuses journées.

Le vendredi 18, à quatre heures et demie, le Cardinal Tosi, archevêque de Milan, tint à recevoir les semainiers dans le splendide palais qui fut la résidence de saint Charles Borromée, de Frédéric Borromée et de Sa Sainteté Pie XI, avant son élévation au souverain pontificat. La réunion fut à la fois solennelle, par l'apparat extérieur, et charmante, par l'aimable enjouement de Son Éminence. A l'allocution du R. P. Schmidt, elle répondit par les paroles les plus flatteuses et se fit présenter chacun des conférenciers.

Le mercredi 23, à huit heures et demie, l'*Université du Sacré-Cœur*

(1) Nous insérons toutefois en appendice une note de M. Deffontaines sur la géographie humaine, en raison des rapports étroits de cette science avec l'ethnologie.

organisa en l'honneur de ses hôtes une brillante soirée. Le R. P. GEMELLI, recteur, le R. P. ROSA, directeur de la *Civiltà cattolica*, M. le Professeur BALLINI remercièrent la *Semaine*. Le R. P. SCHMIDT et le R. P. PINARD de la BOULLAYE exprimèrent la vive reconnaissance des congressistes. Les orateurs se félicitèrent de la cordialité parfaite qui s'était établie entre les représentants de quinze nations différentes et affirmèrent, chacun à leur manière, la pensée de tous, leur inviolable attachement à l'Église et à son Chef bien-aimé, leur volonté de travailler à tout prix au progrès de la vraie science. Son Éminence le Cardinal RAGONESI, qui présidait, parla le dernier. Il unit dans ses compliments l'*Université* et la *Semaine* : « Pour ces deux splendides institutions, dit-il, en terminant, je formule le vœu de les voir se développer encore et prospérer. J'ajoute un souhait qui me concerne personnellement. Je me trouve ici aujourd'hui par hasard. J'en remercie Dieu. A la prochaine session j'espère pouvoir me rendre tout exprès et prendre moi-même part à vos travaux ».

La session de Milan semble donc avoir obtenu tout le succès que pouvaient raisonnablement espérer ses organisateurs. Elle aura stimulé et orienté des énergies nouvelles. Un témoin autorisé, le Dr. Ernesto VERCESI, écrivait le 23 septembre : « Je n'hésite pas à confesser, en ce qui me concerne, que la *Semaine d'ethnologie religieuse* a été pour moi une véritable révélation. J'avais lu les comptes rendus des sessions précédentes et quelques travaux de nos ethnologues les plus en vue ; mais j'étais loin d'imaginer l'importance (*la grandiosità*) prise par le mouvement ethnologique chrétien... Nous autres Italiens — mon ami, Mgr. FARAONI, un auditeur assidu de nos congrès scientifiques, me le faisait observer — nous n'avons encore engagé dans cette partie qu'un contingent limité. Pourtant les matériaux abondants fournis par nos missionnaires rendent possible, pour les intellectuels catholiques d'Italie, une collaboration précieuse. Espérons que la *Semaine de Milan* marquera le début d'une ère nouvelle » (1).

Ces heureux résultats sont dus pour une très large part à l'appui que la *Semaine* a rencontré près des autorités ecclésiastiques. Sa Grandeur Mgr. MAURI, évêque auxiliaire de Milan, présidant une des

(1) *Il Corriere*, 23 septembre 1925. — A ces deux vétérans du journalisme, Mgr. FARAONI, de Florence, le Dr. E. VERCESI, de Milan, la *Semaine* tient à exprimer sa reconnaissance. L'un et l'autre ont contribué largement à éclairer le public sur l'importance et l'urgente nécessité des recherches et des études ethnologiques.

séances, le 19 septembre, a bien voulu dire que « tous les professeurs de son séminaire, s'ils ne s'étaient trouvés en vacances, auraient suivi tous les cours ». Sa Grandeur Mgr. Ruch, évêque de Strasbourg, malgré d'écrasantes occupations, a consenti à donner une conférence, sur le sujet précis de ses études antérieures. Nous avons signalé plus haut l'extrême bienveillance témoignée par Leurs Éminences, Mgr. Tosi et Mgr. Ragonesi. Une gratitude plus vive encore est due à Sa Sainteté Pie XI, pour les encouragements donnés aux ethnologues catholiques, pour la place qu'elle a réservée à l'ethnologie dans l'*Exposition Vaticane des Missions*, pour cette exposition elle-même, aussi profitable aux missions qu'à la science, pour les expéditions ethnologiques qu'elle a subventionnées de ses deniers.

Si la *Semaine*, cette fois encore, a pu apporter de l'inédit — et sur des points de grande importance (1) — c'est bien à ce généreux appui qu'elle le doit.

De nombreux journaux italiens ont tenu à signaler à leurs lecteurs les travaux de la Semaine : l'*Osservatore romano*, le *Corriere della sera*, le *Corriere*, le *Popolo*, etc. L'*Italia* de Milan a donné au jour le jour le sommaire assez détaillé des conférences.

Des comptes rendus de la session ont paru : le 30 septembre, dans la *Revue de l'Exposition missionnaire vaticane*, p. 648, — le 3 octobre, dans la *Vie catholique* de Paris, p. 9-10, — le 11, dans la *Reichspost* de Vienne, p. 19-20, — le 14, dans *La Croix* de Paris, p. 6, — le 17, dans la *Civiltà cattolica* de Rome, p. 97-106, et dans *Das Neue Reich* de Vienne, p. 53-54, — le 20, dans les *Études* de Paris, p. 205-214, — le 4 novembre, dans *The Commonweal* de New York, col. 643-645, — le 15, dans les *Nouvelles religieuses* de Paris, col. 505-506, — le 30 novembre, dans la *Scuola cattolica* de Milan, p. 386-399, — en décembre, dans l'*Anthropos*, p. 1122-1126, les *Missions dominicaines*, p. 348-349, le *Przeglad Powszechny*, p.205-226, la *Revue des sciences philos. et théol.*, p. 566-568, — le 12 décembre, dans la *Documentation catholique* de Paris, col. 1145-1152, — le 16, dans la *Revue des jeunes* de Paris, p. 531-542, — le 1er janvier 1926, dans la *Revue biblique*, p. 110-116.

D'autres relations ont été publiées. Malheureusement, elles n'ont pas été communiquées au Secrétaire.

La Semaine exprime sa gratitude aux auteurs connus et inconnus qui par leurs articles ont secondé son action scientifique.

(1) Voir plus loin les conférences du R.P. Schmidt, p.28 sq., du R.P. Schebesta, p. 186 sq., du R. P. Schumacher, p. 262 sq.

COMITÉ INTERNATIONAL

Président d'honneur : Son Éminence le Cardinal Fr. Ehrle, Rome.

Président : Schmidt (Le R. P. W.), S. V. D., ancien directeur de la revue *Anthropos*, directeur du *Musée ethnologique du Latran*, Rome.

Secrétaire : Pinard de la Boullaye (Le R. P. H.), S. J., prof. de théologie au Scolasticat d'Enghien, Belgique.

Trésorier : Wyels (M. le Chevalier de), 23 boulevard de Tirlemont, Louvain, Belgique.

Membres du Comité :

Le Roy (S. G. Mgr. A.), archevêque de Carie, ancien supérieur général de la Congrégation du Saint-Esprit, Paris.
Gemelli (Le R. P. A.), O. F. M., recteur magnifique de l'Université du Sacré-Cœur, Milan.
Ladeuze (Mgr. P.), recteur magnifique de l'Université de Louvain.
Schrijnen (Mgr. J.), recteur magnifique de l'Université de Nimègue.

Bros (M. le Chanoine A.), sup. de l'École Saint-Aspais, Melun.
De Cock (Le R. P. É.), des Miss. de Scheut, Scheut-lez-Bruxelles.
De Jonghe (M. E.), prof. d'ethnologie à l'Univ. de Louvain.
Ehrlich (M. le Dr. L.), prof. à l'Univ. de Ljubljana, Yougoslavie.
Gannon (Le R. P. J.), S. J., prof. de théol., Miltown Park, Dublin.
Geerts (Le R. P. G.), M. S. C., supér. du Scolasticat, Stein, Hollande.
Grandmaison (Le R. P. L. de), S. J., ancien direct. des *Études*, directeur des *Recherches de science religieuse*, Paris.
Junker (M. le Dr. H.), prof. à l'Univ. de Vienne.
Lemonnyer (Le R. P. A.), O. P., régent des études au Collège théologique du Saulchoir, Kain-lez-Tournai, Belgique.
Martindale (Le R. P. C. C.), S. J., Campion Hall, Oxford.
Van Crombrugghe (M. le Chanoine C.), prof. de dogmatique générale et d'histoire des religions à l'Univ. de Louvain.
Wunderle (M. le Dr. G.), prof. à l'Univ. de Wurzbourg.

Tableau synoptique

	Partie Générale			
	Questions de méthode ; sciences auxiliaires			La con-
	Jeudi 17 Sept.	Vendredi 18 Sept.	Samedi 19 Sept.	Lundi 21 Sept.
9 — 10	8 h. Messe du Saint-Esprit 9 h. Séance d'ouverture	5) La logique des primitifs *P. Lindworsky S. J.*	9) L'évolut. culturelle et le régime économique *P. Koppers S. V. D.*	13) L'ethnologie éthique *P. Schmidt S. V. D.*
10½—11½	2) Travaux faits ; travaux à faire *P. Schmidt S. V. D.*	6) La religion des primitifs d'après S. Freud *P. Gemelli O. F. M.*	10) G.-B. Vico et la « psychologie des peuples » *Dr. Gatti*	14) La morale des Fuégiens *P. Gusinde S. V. D.*
14 — 16	3) Le mouvement « historique » en ethnologie *P. Pinard S. J.*	7) Les analogies psychologiques *P. Pinard S. J.*	11) Races humaines et Cercles culturels *Prof. Lebzelter*	15) La morale des Malgaches *P. Dubois S. J.*
17½—18½	4) L'Hist. des relig. en Italie *Prof. Padovani*	8) La psychologie différentielle *Prof. Wunderle*	12) Critères chronologiques *P. Schmidt S. V. D.*	16) La morale en Malaisie *P. Schebesta S. V. D.*
20½—21½	A L'Hist. des relig. et le Catholicisme *P. Gemelli O. F. M.*	B	C Les Pygmées Sémangs de Malacca *P. Schebesta S. V. D.*	D Échange de vues sur les recherches à entreprendre

7. Avancée d'une heure, en raison de la visite rendue à S. É. le Cardinal Tosi.
C. Illustrée de projections inédites.

des Conférences de la IVe Session

Partie Spéciale				
	science morale	L'idée de rédemption		
	Mardi 22 Sept.	Mercredi 23 Sept.	Jeudi 24 Sept.	Vendredi 25 Sept.
9 — 10	17) Les fondements de la morale chez les primitifs *Prof. Wunderle*	21) Dieux-Sauveurs chez les primitifs *P. Schmidt S. V. D.*	25) L'idée de rédempt. et la relig. d'Osiris *Prof. Junker*	29) L'Eucharistie et les Mystères païens *S. G. Mgr. Ruch*
10½ — 11½	18) Propreté et pureté chez les Sémites *P. Lemonnyer O. P.*	22) L'idée de salut dans le Mazdéisme *Prof. Pestalozza*	26) Idées chrétiennes dans le Coran et dans l'Islam *Mgr. Galbiati*	30) Séance de clôture 11 h. ½ Salut solennel
14 — 16	19) Sacrifices des nomades altaïques *Prof. Gahs*	23) La rédemption dans le Bouddhisme primitif *Prof. Ballini*	27) Dieux-Sauveurs du paganisme gréco-romain. *P. Allo O. P.*	
17½ — 8½	20) Idées morales dans l'Égypte gr.-rom. *Prof. Calderini*	24) Les Pygmées du Ruanda *P. Schumacher M.A.*	28) L'idée de rédempt. dans le N. T. *Mgr. Batiffol*	
20½ — 21½	E Unité de la consc. morale dans l'humanité *Prof. A. Valensin*	F Réception à l'Université	G Le Christianisme et les Mystères païens *P. Garagnani S. J.*	

24. Texte lu par le R. P. Canonica M. A.
E. Donnée en fait le 24, G le 22, en raison de nécessités imprévues.

CONFÉRENCIERS

Le R. P. B. Allo O. P., Professeur à l'Université de Fribourg, Suisse.

M. le Dr A. Ballini, Professeur de sanscrit à l'Université du Sacré-Cœur (Via S. Agnese 4, Milano).

Mgr. P. Batiffol, Ancien Recteur de l'Université catholique de Toulouse (2 rue Cujas, Paris, Ve).

M. le Dr A. Calderini, Professeur d'antiquités égyptiennes à l'Université du Sacré-Cœur (Via S. Agnese 4, Milano).

M. P. Deffontaines, Professeur de géographie aux Facultés catholiques (10 rue d'Alembert, Lille, Nord).

R. P. A. Dubois, S. J., Ancien supérieur du Séminaire de Fianarantsoa, Madagascar (Via S. Nicola da Tolentino 8, Roma 30).

M. le Dr. A. Gahs, Professeur à l'Université de Zagreb, Yougoslavie (Prilaz Dezelica 62).

Mgr. G. Galbiati, Préfet de la Bibliothèque Ambrosienne (Piazza della Rosa 2, Milano).

Le R. P. A. Garagnani, S. J., Professeur à l'Université Grégorienne (Via del Seminario 120, Roma 19).

M. le Dr. Gatti, Professeur assistant au Laboratoire de psychologie expérimentale, Université du Sacré-Cœur (Via S.Agnese 4, Milano).

Le R. P. A. Gemelli, O. F. M., Recteur magnifique de l'Université du Sacré-Cœur (Via S. Agnese 4, Milano).

Le R. P. M. Gusinde, S. V. D., Explorateur de la Terre de Feu, Professeur à l'Université et Chef de section au Museum d'ethnologie et d'anthropologie, Santiago, Chili (Missionshaus St. Gabriel, Mödling bei Wien).

M. le Dr. H. Junker, Professeur d'Égyptologie à l'Université de Vienne (Alserstrasse 17, Wien VIII.1).

Le R. P. W. Koppers, S. V. D., Directeur de la Revue *Anthropos* (Missionshaus St. Gabriel, Mödling bei Wien).

M. le Dr. LEBZELTER, Professeur à l'Université de Vienne (Schmalzhofgasse 10, Wien VI), en mission en Afrique australe.

Le R. P. A. LEMONNYER, O. P., Régent des études au Collège théologique, Kain-lez-Tournai, Belgique.

Le R. P. J. LINDWORSKY, S. J., Professeur extraordinaire à l'Université de Cologne (Albertusstrasse 36, Köln).

M. le Dr. U. A. PADOVANI, Professeur d'Histoire des religions et Bibliothécaire à l'Université du Sacré-Cœur (Via S. Agnese 4, Milano).

M. le Comm. U. PESTALOZZA, Membre du Conseil Supérieur de l'Instruction publique, Prof. d'Hist. des relig. à l'Université royale (Via Borgonuovo 19, Milano).

Le R. P. H. PINARD de la BOULLAYE, S. J., Professeur de théologie (7 rue des Augustins, Enghien, Belgique).

S. G. Mgr. RUCH, Évêque de Strasbourg (Palais épiscopal).

Le R. P. P. SCHEBESTA, S. V. D., Explorateur de Malacca (Missionshaus St. Gabriel, Mödling bei Wien).

Le R. P. SCHMIDT, S. V. D., Directeur du Musée ethnologique du Latran (Palazzo Laterano, Roma).

Le R. P. H. SCHUMACHER, M. A., Missionnaire au Ruanda, Afrique orientale.

M. l'abbé A. VALENSIN, Professeur de théologie aux Facultés catholiques (13A rue Jarente, Lyon, Rhône).

M. le Dr. G. WUNDERLE, Professeur à l'Université de Wurzbourg (Heidingsfelderstrasse 32, Würzburg, Bayern).

SOMMAIRE DES CONFÉRENCES

---

[1] Séance d'ouverture.

Le jeudi 17 septembre, à huit heures, Son Éminence le Cardinal Tosi, archevêque de Milan, célèbre la Messe du Saint-Esprit, dans la chapelle de l'Université.

A neuf heures, on se rend dans l'*Aula maior*, splendide salle où doivent se tenir toutes les séances générales.

Sur l'estrade prennent place, à droite de Son Éminence, le R. P. Gemelli, recteur magnifique de l'*Université catholique de Milan*, Mgr. J. Hanus, chanoine métropolitain de Prague, le R. P. Schmidt, S. V. D., secrétaire général de la *Semaine* ; à gauche, Mgr. Schrijnen, recteur magnifique de l'*Université catholique de Nimègue*, M. le Commandeur Pestalozza, président du Comité local, le R. P. Pinard de la Boullaye, S. J., secrétaire adjoint.

Le Cardinal Tosi, le premier, prend la parole. Par un sentiment délicat, il s'adresse à cet auditoire formé des représentants de quinze nations, dans la langue de l'Église catholique, en latin.

Brièvement, il rappelle l'universalité du sentiment religieux et l'action universelle de Dieu au fond des âmes. « Il fut un temps, ajoute-t-il, où beaucoup se plaignaient de ce que les catholiques, mis à part le Christianisme et la religion d'Israël, ne s'appliquaient guère à l'étude des religions. Les lettres et les relations des missionnaires et des explorateurs étaient regardées seulement comme un simple objet de curiosité ; la mythologie ancienne était étudiée dans le but unique de mieux comprendre la civilisation de la Grèce et de Rome. Un tel reproche et un tel regret expirent sur les lèvres, quand on considère cette assemblée d'élite, qui a obtenu déjà, dans un passé glorieux, des résultats si importants et qui promet d'en obtenir de plus abondants encore à l'avenir. La Science doit vous être reconnaissante, car la sérénité de vos recherches, la loyauté de vos procédés scientifiques est au-dessus de tout soupçon. Ceux mêmes qui militent dans le camp rationaliste sont obligés de rendre hommage à votre savoir. La Foi

elle aussi vous doit de la gratitude. Elle peut dire en effet en vous regardant — qu'il soit permis à l'évêque de Milan de reprendre la parole de son illustre prédécesseur — : « Voilà les défenseurs qu'il me faut ; *tales ambio defensores* ». Saint Ambroise, il est vrai, s'exprimait ainsi à propos des deux grands martyrs, Gervais et Protais. Je ne puis toutefois oublier ce qu'avait prévu un célèbre écrivain des premiers siècles, Tertullien, qu'un jour devait venir où serait substituée au sang des martyrs l'encre de nos écrivains. Personne mieux que vous ne peut réaliser le programme de cette université catholique d'Italie : *In religione scientia* ; *in scientia religio*. Si l'histoire comparée des religions, au siècle passé, a été, entre les mains des ennemis de Jésus-Christ, une arme de combat, vous, par la seule objectivité de vos recherches, vous avez transformé ces armes pernicieuses en un outil apte à la défense et à une plus efficace justification de notre foi et de la révélation surnaturelle ».

En terminant, Son Éminence appelle de nouveau sur l'assemblée les lumières du Saint-Esprit.

Ces paroles empreintes de tant de courtoisie et de bienveillance sont longuement applaudies.

Le R. P. Gemelli, qui a contribué aux frais généraux de la session par de généreux subsides et qui a mis tout son zèle à assurer son succès, se lève alors. Avec la plus exquise cordialité et dans les termes les plus flatteurs, il souhaite la bienvenue à ses hôtes. Une même pensée, explique-t-il, anime la *Semaine* et l'*Université* : servir la Science et la Foi ; servir la Foi en servant la Science. « Si j'ai souhaité que cette quatrième session se tînt à Milan, dit-il, c'est dans la conviction qu'elle stimulera de façon très prudente et très efficace les études d'ethnologie et de critique religieuse, *come il buon seme nel fecondo terreno* ».

Il donne ensuite lecture du télégramme suivant, envoyé par le Saint-Père, en réponse à l'adresse du *Comité international* :

« *Santo Padre ringrazia devoto omaggio convenuti. Rinnova incoraggiamento studi etnologia religiosa, cui importanza attestata anche Exposizione Missionaria Vaticana. Compiacesi fermo proposito attenersi insegnamento Chiesa, assidua ricerca verità, attingendo materiale anche esperienza diretta documenti missionari mentre incauti maestri attribuendosi dominio quasi esclusivo tali studi ne fanno base teorie offensive fede cattolica. Sua Santità lieta constatare consolante risveglio studi tra dotti cattolici. Auspicando abbondanza lumi celesti cotesta sessione, Augusto Pontefice invia di cuore implorata benedizione* ».

Card. GASPARRI

Des applaudissements chaleureux expriment la joie et la gratitude des congressistes.

Lorsque le silence est rétabli, le R. P. SCHMIDT, secrétaire général de la *Semaine*, remercie Son Éminence de son accueil si bienveillant, puis tous ceux qui ont contribué à la préparation de la session, le R. P. GEMELLI d'abord, le Commandeur PESTALOZZA, le Dr. U. A. PADOVANI, M. le Commandeur PANIGHI.

Brièvement, il retrace l'histoire de la *Semaine*, depuis 1911 jusqu'au voyage qu'elle vient d'entreprendre du Nord de l'Europe aux régions du Midi. Il rappelle l'importance et l'extrême complexité de l'ethnologie et de l'histoire des religions. « Il est d'autant plus nécessaire, ajoute-t-il, de procéder dans ces sciences avec une entière prudence. Or, je crois pouvoir assurer qu'à peine une autre société s'est préoccupée autant que notre *Semaine* de procurer des documents authentiques et d'élucider les questions de méthode. Vraisemblablement, l'activité de ses membres n'a pas été sans influence sur le recul actuel des théories évolutionnistes. Mais il ne suffit pas de réfuter les erreurs et de déblayer le terrain. Il faut faire œuvre positive, chercher et arriver à exposer l'histoire véritable des religions. C'est la tâche urgente qui s'impose. Nous nous y appliquerons, avec la même rigueur scientifique, soutenus par la confiance que donnent des méthodes éprouvées et les heureux résultats précédemment obtenus ».

M. le Prof. PESTALOZZA, président du Comité local, en quelques phrases éloquentes, salue ensuite les congressistes. « L'*Université catholique du Sacré-Cœur*, dit-il, reconnaîtra comme un des événements les plus heureux et les plus importants de ses premières années d'avoir pu offrir l'hospitalité à cette quatrième session ».

Il adresse son respecteux hommage à Son Éminence le Cardinal MERCIER, président d'honneur de la *Semaine*, et communique le télégramme suivant, qu'il vient de recevoir de Son Excellence le Ministre de l'Instruction publique :

« *Apprendo con vivo compiacimento prossima sessione Settimana etnologia religiosa. Invio mia adesione e prego Vossignoria volermi rappresentare cerimonia inaugurale* ».

Ministro Istruzione, P. FEDELE

Le dernier, le R. P. PINARD de la BOULLAYE, S. J., prend la parole. Après avoir remercié lui aussi l'*Université* et les membres du *Comité local*, il ajoute : « On a écrit récemment, dans quelques revues, que

l'Histoire des religions était apte tout au plus à résoudre quelques objections dirigées contre la foi catholique, bref à fournir une apologétique *négative*. Il est difficile d'estimer que ce soit exact. Le Concile du Vatican n'a-t-il pas dit que l'Église était comme un étendard dressé au milieu des nations pour les attirer à elle ? N'a-t-il pas défini qu'elle était, *per se ipsa, magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile* (Sess. III, c. III) ? C'est donc qu'il suffit de connaître les autres religions telles qu'elles sont et de connaître l'Église telle qu'elle est, pour qu'on soit obligé de conclure : « En elle du moins se révèle l'action divine ; *digitus Dei est hic* ». L'Histoire des religions peut donc aboutir à une apologétique *positive*, fort appropriée d'ailleurs au goût de nos contemporains. A cette œuvre nous avons conscience de travailler de manière très efficace, en étudiant tous les cultes avec la critique la plus scrupuleuse. Les montrer tels qu'ils sont, voilà l'objet direct de nos travaux. Dieu nous fasse cette grâce de servir dignement ces deux causes qui n'en font qu'une en somme : la Science et la Foi ! »

Ces paroles, qui traduisent la conviction commune, sont vivement applaudies.

Son Éminence bénit l'assemblée et se retire.

La séance est bientôt reprise pour la conférence que voici.

[2] Travaux faits et travaux à faire,

par le R. P. G. Schmidt, S. V. D.

Lorsque, il y a trois ans, après une longue et dangereuse interruption, nous pouvions faire revivre, avec l'aide de Dieu, l'activité de la *Semaine d'Ethnologie religieuse*, il était de toute nécessité de remonter d'abord à ses débuts et d'exposer le travail accompli aux deux premières sessions, tenues à Louvain. Entre un passé presque lointain et le présent, il fallait en effet renouer les fils. De plus, le nombre des nouveau-venus était trop considérable ; il convenait de les initier à nos traditions. Ici, à Milan, je ne crois pas qu'il soit nécessaire de commencer encore la présente session par une vue rétrospective de ce genre. A Tilbourg, nous avons repris notre marche en avant. Le fait que nous sommes réunis ici témoigne, ce me semble, que nous l'avons continuée. Je crois qu'il est plus utile de contrôler

un peu cette marche, c'est-à-dire de voir si nous avons progressé dans l'accomplissement des tâches nouvelles que les temps nouveaux, comme j'avais l'honneur de l'exposer à Tilbourg, paraissaient nous imposer.

I. — Œuvres publiées ou en préparation.

Notons-le tout d'abord : l'amélioration de la situation générale, en sociologie comme dans l'histoire des religions, le recul de l'évolutionnisme, que je pouvais vous signaler à la dernière session, ont continué et se sont accusés encore plus clairement. Pour la sociologie, en voici une preuve caractéristique : le livre de R. H. Lowie, *Primitive Society*, qui combat avec tant d'énergie les théories de L. H. Morgan, a obtenu depuis 1920 déjà cinq éditions. Un article dans le même sens, critiquant sévèrement les arguments cités en faveur de la promiscuité, la rejetant même totalement, composé par le Dr. Plischke de Leipzig, *Die Promiskuitätslehre als völkerkundliches Problem*, est paru dans la *Japanisch-Deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik* (Nishi-Doku Gakugei, 1924, t. III, p. 463-476), où il ne manquera pas d'avoir des effets salutaires. E. Vatter, directeur du Musée d'ethnographie de Francfort-sur-le-Mein, a publié une monographie détaillée, *Der australische Totemismus* (1), dans laquelle il a recueilli consciencieusement tous les détails concernant le totémisme australien et donné un aperçu critique sur tous les essais tentés pour résoudre ce problème. Il faut lire ce livre pour voir encore mieux combien le livre fameux de Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, était une œuvre de pure spéculation. M. Vatter est parvenu au résultat suivant : « Des travaux de Graebner et Schmidt sur l'ethnographie, la sociologie, la science des religions et la linguistique de l'Australie s'est formée, au courant des dernières années, une vue totale de l'histoire culturelle de ce continent qui, malgré les divergences subsistant encore parmi ces deux auteurs, assurément ne changera plus essentiellement. La comparaison des résultats des deux savants fournit en tout cas une preuve évidente de l'utilité de la méthode « historico-culturelle » employée par eux ». Quelle confiance on témoigne encore ailleurs dans cette méthode, vous pouvez en juger par ce fait que la rédaction du *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, un des ouvrages qui jouissent en Allemagne de

(1) *Mitteil. aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg*, Hamburg, 1925.

la plus grande autorité, m'a demandé d'écrire pour la 4e édition l'important article *Familie*. J'ai composé un article de plus de 40 pages, dans lequel j'ai exposé tous les résultats de nos recherches sur l'origine et le développement de la famille. L'article, accepté par la rédaction avec beaucoup d'éloges, est déjà imprimé. J'espère qu'il ne manquera pas d'avoir quelque utilité dans ces milieux.

Qu'un développement égal continue aussi dans le domaine de l'histoire des religions, je le montrerai en détail dans la 2e édition de mon *Ursprung der Gottesidee*, qui paraîtra l'année prochaine. C'est pourquoi il me sera permis de n'en pas parler ici.

Mais je ne puis passer sous silence le IIe volume de l'ouvrage du R. P. Pinard de la Boullaye, S. J., *L'étude comparée des religions*. C'est la partie qui embrasse et expose les différentes méthodes. Comme instrument de travail pratique, elle est encore plus importante que la première. J'ose dire qu'avec cette publication nous possédons maintenant un instrument de travail de beaucoup supérieur à celui de Graebner, *Die Methode der Ethnologie*. Naturellement, Graebner conserve le grand mérite d'avoir écrit le premier un tel livre et de l'avoir développé comme le fruit mûr de toute une série de travaux ethnographiques de détail. Tout naturellement aussi, il est toujours plus difficile de marcher le premier sur un sentier étroit et escarpé. Mais si la nature avait refusé à M. Graebner le don d'enseignement didactique, d'exposition claire et coordonnée, personne ne contestera que mon cher ami, le R. P. Pinard, l'ait reçu *modo supereminenti*. En tel passage de son ouvrage, après avoir exposé la nouvelle méthode ethnologique, ce qu'elle est en état de donner et ce qu'elle n'arrivera jamais à obtenir, il dit : « Nous espérons avoir fait l'un et l'autre avec quelque netteté » (p. 281). Oui, tous nous le remercierons de cette lucidité avec laquelle il nous a exposé les règles souvent si arides et si compliquées de la méthodologie, règles qu'il est cependant indispensable de connaître, sous peine de s'égarer dans la multitude des faits ethnographiques, sous peine de tomber dans de graves erreurs et d'y faire tomber les autres. Assez souvent, lorsque j'ai conduit des débutants de l'ethnologie aux ouvrages de M. Graebner, ils ont fini par perdre courage, si difficile leur paraissait la tâche de se frayer un chemin à travers toutes ces règles et sous-règles qu'il leur offrait. A présent, le R. P. Pinard leur a infiniment facilité le travail ; il a exposé les règles avec plus de netteté ; il les a coordonnées de façon plus systématique ; il en a comblé de multiples lacunes ; il a apporté de notables compléments, en ajoutant l'exposition de la

méthode psychologique et des autres méthodes qui peuvent servir en pareille matière. Bref, nous avons là maintenant un instrument de travail de premier ordre, et j'espère que sa supériorité se manifestera par le nombre toujours croissant d'excellents travailleurs d'ethnologie et psychologie religieuses qui, à l'aide de ce guide sûr, poursuivront avec zèle leurs grandes tâches.

Tandis que l'ouvrage du R. P. Pinard nous introduit dans l'histoire des théories et dans la méthodologie de nos études, pour nous mettre à même de travailler sur les riches matériaux ethnologiques et religieux, celui de M. le Chanoine A. Bros, *L'Ethnologie religieuse* (Paris, 1923), est également une introduction à ces études, mais dans une forme plus succincte. Par ailleurs, il a des chapitres tout spéciaux sur l'observation, l'interprétation, la comparaison et la classification des faits. A mon avis, ils seront très utiles : ils guideront nos missionnaires dans leurs travaux, en leur apprenant à observer, à recueillir les faits ethnographiques et à nous les offrir avec un esprit critique et discipliné. M. le Chanoine Bros a eu aussi la bonne idée de mettre sous les yeux comme modèles quatre missionnaires célèbres en ethnologie : les PP. Lejeune, Lafitau et Charlevoix, S. J., et le P. Petitot, O. M. I. J'espère que nos missionnaires tireront grand profit de cette publication.

Les deux ouvrages précités nous seront utiles immédiatement, pour le travail scientifique que nous nous proposons d'entreprendre. Nous devons être aussi très reconnaissants à l'un des plus vénérables membres de notre *Semaine*, M. le baron Descamps. Je veux parler de son œuvre monumentale *Le Génie des Religions, Les origines*, avec un essai de protologie scientifique sur la Vérité, la Certitude, la Science, et la Civilisation (Paris-Bruxelles-Londres, 1922). En utilisant les résultats de nos recherches ethnographiques, linguistiques et religieuses, pour la solution des questions les plus graves de la science générale, ce livre fait comprendre, avec une autorité singulière, à une multitude de savants et d'hommes cultivés, la grande importance des études que nous poursuivons. Cela ne peut manquer assurément d'attirer l'intérêt et de procurer d'utiles concours à nos sciences et peut-être aussi à notre Semaine.

De son côté, l'ouvrage des PP. W. Schmidt et W. Koppers, *Völker und Kulturen*, annoncé depuis longtemps, est enfin paru. Le premier volume traite de la sociologie et de l'économie. Il déploie devant nos yeux la riche multiplicité des faits sociaux et économiques et les phases de développement. Si l'on tend de plus en plus

à reconnaître la grande importance des faits économiques sur le faits sociaux — et dans le 2e volume on constatera l'importance analogue qui leur revient aussi à l'égard des faits religieux — il est d'autant plus important de connaître exactement les limites de cette influence et la partie propre et indépendante de la sociologie. Tel est l'objet de cet ouvrage et ce qui constitue, ce me semble, l'un de ses mérites.

La revue socialiste de Vienne, *Der Kampf* (1), en a publié un long compte rendu. L'auteur de cette recension reproche au socialisme d'en être resté trop longtemps à l'évolutionnisme de MORGAN et d'ENGELS. Avec beaucoup d'énergie et de clarté, il expose que la méthode historico-culturelle est la seule juste. Si cette « conversion » a de quoi surprendre, elle s'explique pourtant quelque peu par ce fait que l'auteur du compte rendu, le Dr. O. MAENCHEN-HELFEN, a suivi les cours que le P. KOPPERS et moi donnons à l'Université de Vienne. Évidemment, nous ne pouvons qu'être satisfaits d'avoir trouvé en lui un disciple si docile et si dévoué. Il dit à la fin de son article : « On peut regarder comme une belle preuve de la justesse de cette méthode, que les Pères Guillaume SCHMIDT et Guillaume KOPPERS, dans les meilleures parties du premier grand ouvrage de la nouvelle école, ne peuvent parler autrement que comme chaque marxiste sera forcé de le faire, s'il se familiarise avec les méthodes de la doctrine des cercles culturels et s'il commence, en les utilisant à leur aide, à ériger l'édifice d'une histoire économique et sociologique marxiste des peuples non-civilisés ». Je doute fort qu'il se trouve en réalité des marxistes qui, entreprenant cette tâche, en viennent à parler « dans les meilleures parties » de leurs publications exactement comme nous l'avons fait. Si je me trompe, tant mieux ! Ce serait une conversion assurément, non des PP. SCHMIDT et KOPPERS, mais des marxistes.

Sous peu, je pense, la méthode historico-culturelle aura un nouvel appui aussi dans la linguistique. J'espère qu'au cours même de la présente année sera terminée l'impression de mon ouvrage *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde* (2) (Les familles linguistiques et les cercles linguistiques de la Terre). Dans sa première partie, il expose l'histoire des recherches linguistiques dans le monde entier, et celle des essais tentés pour classer les langues en familles grandes ou petites. Comme il donne toute la bibliographie des

(1) 1925, t. XVIII, p. 262-266.
(2) [Chez C. Winter, Heidelberg, 1926, in-8°, pp. XVI-595, et atlas in-folio.]

ouvrages comparatifs, si l'on désire travailler dans un domaine spécial, on se trouvera orienté sur l'état actuel des recherches et sur les instruments de travail qu'il faut utiliser pour les poursuivre. La deuxième partie entreprend, pour la première fois, de réunir les grandes (et petites) familles linguistiques dans des unités encore plus larges, les cercles linguistiques, qui correspondraient aux cercles culturels de l'ethnologie. De cette façon, ces deux catégories de cercles pourront s'éclairer et s'appuyer les uns les autres. Douze grandes cartes coloriées accompagneront le texte. Lui aussi, je pense, il pourra rendre quelques services à nos missionnaires.

J'espère de plus qu'avant la prochaine session de notre Semaine, M. le professeur MENGHIN aura fini le grand ouvrage auquel il travaille depuis longtemps, sur les relations de l'ethnologie avec la préhistoire, étudiée à l'aide de la méthode historico-culturelle. Sans doute, notre méthode obtiendra de cette publication de nouvelles confirmations, probablement aussi des corrections précieuses, spécialement quant à l'emploi du facteur chronologique, si important. En outre, j'espère que par elle nos missionnaires seront initiés à entreprendre aussi des fouilles préhistoriques dans l'Asie, l'Afrique, l'Amérique, l'Océanie. Jusqu'ici, la préhistoire est une science presqu'exclusivement européenne. Pour cette raison même, elle ne peut manquer de donner des idées bien inexactes sur l'histoire véritable de la civilisation. L'article que le Prof. MENGHIN a publié dans le dernier numéro de l'*Anthropos*, *Die Tumbakultur am unteren Kongo und der westafrikanische Kulturkreis* (1) (La culture de Tumba au Congo-inférieur et le cercle culturel matriarcal de l'Afrique occidentale), montrera assez clairement de quelle haute importance, même pour la préhistoire de l'Europe, peuvent devenir des fouilles poursuivies hors de cette région.

Je suis heureux de vous citer sur ce point une autre preuve. Les deux Pères Jésuites E. LICENT et TEILHARD de CHARDIN ont fait toute une série d'expéditions dans la Chine septentrionale, la Mongolie et la Mandchourie, couronnées de succès énormes et qui sont d'une importance capitale pour la paléontologie et la préhistoire. Cette importance résulte surtout de ce fait que les trouvailles ont été faites dans le territoire du cycle culturel des nomades pasteurs, et de plus qu'elles permettent de remonter bien au delà jusqu'aux périodes paléolithiques. Les deux chercheurs ont publié plusieurs

(1) *Anthropos*, 1925, t. XX, p. 516-557.

comptes rendus dans l'*Anthropologie* et ailleurs, et l'on annonce un grand ouvrage du P. Licent, *Comptes rendus de dix années de voyage et de séjour en Chine* (1914-1924) (1). Espérons qu'à la prochaine Semaine un des deux Pères viendra nous donner un exposé personnel de ces importantes expéditions.

Ainsi, de précieux instruments de travail nous viennent de plus en plus nombreux des différentes sciences ; ils faciliteront grandement nos recherches et nos études. Je me demande combien de temps il nous faudra attendre un ouvrage analogue de psychologie, qui s'efforce aussi de tirer profit des progrès notables accomplis par l'ethnologie et de rendre à celle-ci de nouvelles lumières, pour pénétrer plus avant dans les profondeurs de l'âme où se trouvent les vraies sources de toute culture ? Espérons que, là encore, il se trouvera parmi nos collègues quelqu'un qui aura le courage de se consacrer à ce travail.

Par ces diverses publications, nous avons accompli déjà une partie importante des tâches nouvelles que j'avais proposées à notre Semaine, dans le discours d'introduction à la dernière session à Tilbourg. Déjà se trouvent réalisées les conditions nécessaires, non seulement pour l'œuvre plutôt négative de faire la critique de nos adversaires et de nous défendre contre leurs attaques, mais pour procéder aussi à l'œuvre positive des recherches dans les différentes parties de l'histoire et de la psychologie religieuses. Des monographies scientifiques, soit sur des peuplades déterminées, soit sur des thèmes spéciaux, voilà ce dont nous avons besoin et ce qu'il faut aborder, pour utiliser pratiquement les méthodes que nous avons apprises. Le temps a été trop court pour que les idées émises et les suggestions données à la dernière session aient pu être réalisées. Mais je sais qu'on a commencé à travailler. Ainsi, M. le professeur Gahs, de l'Université de Zagreb, s'est consacré à l'étude des peuples turcs, mongols, mandchous et autres de l'Asie centrale. Ces peuples, il faut les connaître plus en détail, pour consolider encore plus les bases du cercle culturel si important des nomades pasteurs. Dans la conférence de M. le professeur Gahs, *Opfer bei den altaischen Naturvölkern*, vous trouverez une partie des résultats importants qu'il a déjà obtenus. M. le prof. Ehrlich, de l'Université de Ljubljana, a choisi de son côté, pour objet spécial de ses études, les peuples avoisinant du Nord-Est, les paléo-asiatiques, Aïnos-Ghiliaks,

(1) 4 in-4° et atlas in-fol., Tientsin, 1924, 3000 illustrations, 154 cartes in-fol.

Tschouktcho-Kamtchadales, Joukaghirs et Namollos. M. le prof. ANDRES, de l'Université de Bonn, s'est proposé d'étudier les tribus indiennes avoisinantes dans l'Amérique du Nord-Ouest. Ces trois domaines se sont influencés l'un l'autre ; il sera donc très utile que les trois chercheurs restent en contact, pour parvenir à la pleine élucidation des problèmes en cause.

En Océanie, il serait bien à désirer que les RR. PP. du Sacré-Cœur et ceux de la Société de Marie réunissent en des œuvres d'ensemble les nombreuses et excellentes monographies de détail qu'ils ont déjà fournies. Pour la Nouvelle-Guinée, les P. KIRSCHBAUM et SCHEBESTA, S. V. D., préparent une monographie de ce genre. Le R. P. DUBOIS, S. J., a déjà en grande partie achevé une monographie de Madagascar, spécialement sur les Betsiléos. Je pourrais encore continuer cette énumération de travaux en préparation ; mais mieux vaut les proposer finis à la prochaine session. Espérons que leur nombre sera considérable.

II. — EXPÉDITIONS ETHNOGRAPHIQUES EXÉCUTÉES.

Tandis que pour ce qui précède nous en sommes encore au stade de préparation, il est un autre besoin auquel nous avons pu répondre dans des proportions que les plus hardis d'entre nous, lors de notre dernière session, n'avaient pas osé espérer. Pour inviter à rendre encore plus abondante et plus sûre la récolte de nouveaux matériaux ethnographiques et linguistiques, je m'étais exprimé dans les termes suivants : « Cette nouvelle tâche consisterait à désigner plus en détail et au concret telle tribu, tel élément, tel problème qui appelle des recherches plus urgentes ou spécialement utiles, à se mettre en relation avec l'Ordre, la Congrégation qui aurait des missions chez les tribus en question, en vue d'obtenir parmi les missionnaires quelqu'un qui, pour un certain temps, serait destiné spécialement à entreprendre ces travaux et à former ces travailleurs de manière plus appropriée. En d'autres cas, on pourrait examiner s'il ne serait pas possible d'envoyer d'ici, de l'Europe, ou de l'Amérique, un spécialiste muni d'une formation technique qui, en parfaite harmonie avec les missionnaires en activité, aidé par eux et les aidant, pourrait entreprendre ou diriger ces recherches. »

A Tilbourg, une première expédition du genre de celles que je proposais était déjà en cours. Le R. P. KOPPERS, qui y avait pris part, nous a résumé dans une conférence les importantes décou-

vertes qu'on avait faites. Il s'agissait des Indiens fuégiens, cantonnés à l'extrême Sud de l'Amérique. Dans quelques jours, nous aurons la satisfaction d'entendre le R. P. GUSINDE, qui a été l'initiateur de cette expédition et qui en a fait quatre chez ces tribus. L'année prochaine, nous l'espérons, nous aurons entre les mains les trois volumes du rapport scientifique qui les exposera. Ils formeront un monument d'honneur pour les deux explorateurs et pour Son Excellence l'Archevêque de Santiago, qui a fourni les fonds nécessaires.

Mais c'est à Celui qui nous a invités à venir à Milan que revient aussi le grand mérite d'avoir rendu possible ce qu'à nous seuls nous n'aurions pas été capables de réaliser, le Saint-Père lui-même.

Dès 1910, à la fin de mon ouvrage, *La place des peuples pygmées dans l'évolution de l'homme*, j'avais rédigé une sorte de proclamation pour inviter à faire des recherches chez les Pygmées. Je relevais l'extrême importance de ces peuples pour toute l'ethnologie et le grand danger qui les menace d'une prochaine extinction. Cet appel n'a eu aucun succès. Je ne discuterai pas ici quelles pourraient avoir été les causes de cet échec. En tout cas, on ne pourra pas dire que l'ethnologie, dans le choix des peuples auprès desquels il faudrait faire des recherches, emploie une méthode. On a plutôt l'impression que c'est le hasard presque seul qui règne ici.

Lorsqu'au printemps de 1923, je fus appelé à Rome pour aider à la préparation de l'*Exposition Vaticane des Missions*, je pris le courage d'exposer, dans une audience auprès du Saint-Père, de quelle importance il était d'entreprendre des expéditions chez ces tribus et combien le temps pressait. Le Saint-Père, avec cette simple grandeur qui le distingue, répondit : « Ce sont des documents humains qu'il ne faut pas laisser périr. Quand vous aurez fini la préparation de ces expéditions, venez chez moi. Si la Providence met alors quelques moyens à ma disposition, je vous aiderai. » En effet, au moment donné, Sa Sainteté nous vint en aide avec une telle munificence qu'il devint possible d'exécuter avec ces subsides — et avec la collaboration des Ordres et Congrégations en question — quatre expéditions.

Elles furent confiées à trois missionnaires désignés par des aptitudes très spéciales.

1. Le R. P. Morice VANOVERBERGH, C. I. C. M. (Scheut), s'est chargé de l'expédition chez les Négritos du Nord-Est de Luzon (Philippines). Connaissant parfaitement les langues et l'ethnographie de ce territoire, sur lequel il avait publié plusieurs travaux impor-

tants (1), il a pu obtenir, dans une expédition de deux mois, — la première qu'on ait conduite avec méthode et de façon systématique auprès des Négritos, — des résultats excessivement importants. Il a pu constater la foi en un dieu créateur de l'Univers, à qui on offre les prémices de la chasse. Le Père a été témoin d'une liturgie solennelle, consistant en solos et chœurs, exécutés les mains croisées sur la poitrine, les yeux levés vers le ciel, le tout avec la plus grande révérence et durant toute la nuit. Sous le rapport social règne la monogamie absolue. En outre, il est de toute probabilité que le texte de cette liturgie, dont les Négritos eux-mêmes ne connaissent aujourd'hui que le sens général, sans en comprendre les phrases une à une, nous offre les derniers restes de l'ancienne langue propre des Négritos, qu'on a si longtemps cherchée en vain. Tout le rapport de cette expédition se trouve publié en anglais, avec de belles illustrations, dans les deux derniers numéros de l'*Anthropos* (2).

2. La deuxième expédition, chez les Négrilles du Ruanda, Afrique Centrale, avait été confiée au R. P. H. Schumacher, des Pères Blancs. Missionnaire au Ruanda depuis quinze ans, le P. Schumacher est également muni d'une parfaite connaissance de l'ethnographie et de la linguistique de ces pays, comme en témoignent plusieurs importants articles publiés par lui dans l'*Anthropos* (3). Quelques accidents ont retardé l'exécution de ce projet. Le R. P. n'a pu faire qu'une simple tournée de reconnaissance. Nous en avons publié un intéressant rapport (4), qui nous raconte la foi des Pygmées en Imana, Seigneur Suprême et Créateur de toutes choses, à qui on adresse des prières et on offre des libations primitiales.

3. La troisième expédition, chez les Pygmées-Sémangs et les Pygmoïdes-Senoï de la presqu'île de Malacca (British Malaya), a été exécutée, au cours de dix-huit mois, par un des rédacteurs de l'*Anthropos*, ancien missionnaire de l'Afrique (Zambèze), le R. P. Schebesta, S. V. D. Revenu ces jours-ci de sa longue tournée asiatique, il nous donnera sa première conférence européenne. En outre, vous trouverez un exposé assez étendu sur l'ensemble de ses voyages dans le dernier numéro de l'*Anthropos* (5). L'extrême complication des cultures qu'il a constatée, même chez ces tribus primitives, la

(1) Voyez l'énumération, *Anthropos*, 1925, t. XX, p. 719.
(2) 1925, t. XX, p. 148-199, 399-443.
(3) Voyez l'énumération, *l. c.*, p. 720.
(4) *Anthropos*, 1925, t. XX, p. 696-701.
(5) *L. c.*, p. 720-739.

compénétration de la culture des Pygmées avec celle du cercle matriarcal rendront les relations de son voyage spécialement intéressantes et instructives.

Avec ces trois expéditions exécutées d'après une méthode solide, en trois différents territoires des Pygmées, nous avons obtenu d'un seul coup des progrès énormes. Dès à présent, le point principal de la discussion entre les adversaires du monothéisme primitif et nous-mêmes est pleinement assuré dans un sens favorable pour nous : le monothéisme primitif n'est pas une vague théorie, un déisme oisif, mais une vraie religion vivante, avec un culte, avec des prières ; il exerce une influence sur les sentiments et la conduite morale des indigènes. Ses Grands Dieux ne sont pas de simples *Urheber*, encore moins de purs *Dii otiosi*, mais de vrais Dieux Suprêmes et Uniques.

4. Comme appendice à sa longue expédition chez les Pygmées de Malacca, le R. P. Schebesta a fait aussi une excursion de plusieurs semaines chez les Kubus de Sumatra. Il faut savoir que les Kubus étaient les derniers restes de cette longue liste des peuples athées que l'on énumérait autrefois dans les livres évolutionnistes. De la part de nos adversaires on était devenu de plus en plus modeste. Tout dernièrement, on avait atteint l'extrême degré de la modestie : on se contentait d'alléguer un seul peuple sans religion ; c'étaient les Kubus. Or, l'excursion du P. Schebesta a coûté la vie aussi à ce pauvre reste de la longue liste des peuples sans religion qu'on alignait autrefois : les Kubus ne sont pas primitifs ; ils sont des Prémalais ; de plus, ils sont loin de n'avoir aucune religion. Et voilà la triste fin d'une fable !

5. Telles sont les expéditions déjà achevées ou en train de s'exécuter. Mais le Saint-Père, par l'intermédiaire de Mgr. Marchetti, nous a déjà assuré son aide pour une expédition dans laquelle l'ethnologie se réunira avec la préhistoire. Le R. P. Kuesters, O. S. B., docteur en ethnologie, m'avait annoncé par lettre la découverte de grandes cavernes et de documents préhistoriques dans l'Afrique méridionale. Il demandait notre concours pour exploiter ces trouvailles. Par la subvention du Saint-Père, nous sommes en état de lui envoyer le Dr. Lebzelter de Vienne, anthropologue, préhistorien et ethnologue, qui l'aidera à faire des recherches méthodiques dans ces contrées et à tenter un peu plus tard une expédition chez les Boschimans encore vivants. C'était, pour le grand problème des Pygmées, le dernier territoire important où nous manquions de renseignements :

la munificence du Saint-Père nous a mis à même d'aborder aussi ce domaine.

III. — L'Exposition Vaticane des Missions et le futur Musée d'Ethnographie a Rome.

La longue série des bienfaits que nous avons reçus de la générosité éclairée du Souverain Pontife ne s'arrête pas là. Vous avez entendu parler de la grande *Exposition des Missions* qu'il a fait organiser au Vatican pour l'Année Sainte.Non seulement l'ethnologie et la science des religions trouveront dans toutes les parties de cette vaste exposition des documents nombreux et de haute valeur, mais il nous a été possible de mettre sous les yeux des visiteurs, dans une salle spéciale, les résultats de notre nouvelle méthode, en représentant, avec leurs objets matériels, leurs caractéristiques sociales et religieuses, tous les cercles culturels, sous le double rapport de leur succession et de leur simultanéité. Une occasion vraiment unique nous a été ainsi offerte et nous devons être infiniment reconnaissants de la bienveillance toute spéciale avec laquelle le Saint-Père nous a accordé tous les moyens nécessaires pour réaliser cette idée. Après la *Semaine* sans doute, plusieurs d'entre nous iront à Rome. Nous visiterons l'*Exposition*. En regardant la *Salle d'Ethnologie*, vous verrez vous-même combien est facilitée l'intelligence des cercles culturels par ce mode de présentation.

La grande valeur de l'*Exposition* entière, pour nos sciences, et celle de la *Salle d'Ethnologie* ont déjà été hautement appréciées par nos collègues, les ethnologues et anthropologues de l'Italie. Tels d'entre eux, dont les noms ont acquis une célébrité mondiale, Sergi, Antonio, Mocchi, etc. ont étudié l'*Exposition* à maintes reprises. La *Società di Antropologia e Etnologia di Firenze*, la plus ancienne de l'Italie, a exprimé dans un ordre du jour officiel sa vive reconnaissance à tous ceux qui ont collaboré à cette œuvre si importante pour les deux sciences. Pour témoigner de ces sentiments, elle m'a nommé membre correspondant et m'a invité à donner à Florence une conférence, spécialement sur la *Salle d'Ethnologie*, ce que j'ai eu l'honneur de faire, en mai de cette année, devant un auditoire très intéressé.

Après avoir exposé les grands bienfaits que nous avons reçus du Saint-Père, m'est-il permis de jeter un regard aussi sur l'avenir et sur ce que Sa Sainteté a déjà décidé de réaliser ? Je crois que cela est

permis et même en quelque sorte prescrit, parce que personne ne peut mieux apprécier que nous la haute valeur de l'œuvre projetée et personne n'en tirera un plus grand profit. Le Saint-Père a l'intention de créer à Rome, après l'*Exposition*, deux grands Musées, l'un pour la Science des Missions, l'autre pour l'Ethnographie. Dans la première conférence de la première Semaine tenue à Louvain, j'ai déjà exposé quelle importance toute particulière ont les musées ethnographiques pour l'école historico-culturelle et quelle haute valeur acquerront les objets qui s'y trouveront exposés, par l'usage méthodique que nous sommes en état de leur donner. C'est dire que nous sommes très spécialement reconnaissants du grand service rendu à nos sciences par l'érection de ce musée. Nous nous sentons aussi particulièrement obligés de collaborer de toutes nos forces, afin que cette nouvelle création du Saint-Père devienne digne de la Sainte Église.

Il me semble, en effet, en présence de tous ces faits, que l'Église Catholique ressuscite de plus en plus les glorieuses traditions d'autrefois et reprend la place d'honneur qu'elle a occupée dans l'histoire de nos sciences. Nous sommes heureux d'avoir collaboré un peu, par l'activité modeste de nos *Semaines*, à ces nobles fins. Dans la session actuelle, nous nous efforcerons encore de continuer nos travaux, afin qu'elles soient obtenues de façon toujours plus parfaite.

Après cet exposé si intéressant et si encourageant, les Congressistes se séparent.

L'après-midi, les conférences reprennent, selon l'ordre inscrit au programme.

I. PARTIE GÉNÉRALE

Questions de méthode ; sciences auxiliaires.

[3] Le mouvement historique en ethnologie,

par le R. P. Pinard de la Boullaye, S. J.

Un ethnologue américain, très éloigné de nos croyances, le Professeur A. A. Goldenweiser, caractérisait récemment la méthode évolutionniste par le diagramme suivant :

	I	II	III	IV	V	VI
1	|	—	—	—	—	—
2	—	|	—	—	—	—
3	—	—	|	—	—	—
4	—	—	—	|	—	—
5	—	—	—	—	|	—
6	—	—	—	—	—	|

« Supposons, écrit-il, que [les chiffres romains] I, II, etc. représentent des tribus de différentes parties du monde, [les chiffres arabes] 1, 2, etc. les stades de développement d'une institution ou d'une forme de société ou de religion. Les traits verticaux marquent la présence, les traits horizontaux l'absence d'un stade dans une tribu particulière. Supposons à présent que le stade 1 soit illustré par un exemple de la tribu I, le stade 2 par une autre de la tribu II, etc. Ce que faisait l'évolutionnisme classique, c'était de réunir les stades 1, 2, 3, 4, 5, 6, attestés chacun par un exemple dans l'une des six tribus, en série de stades se suivant chronologiquement. Ainsi, prétendait-il, la théorie évolutionniste se trouvait établie. En fait cependant, chacun des stades appartient à une série historique différente...

Quelle serait donc l'unique justification possible du procédé de l'évolutionniste ? Elle consisterait dans la supposition que les stades de développement dans les six tribus sont identiques. Si ce point est considéré comme acquis, alors les stades particuliers de développement des six tribus sont interchangeables ; il devient possible de construire une série en succession chronologique avec les fragments de documentation déterrés par les évolutionnistes. Mais l'identité supposée des stades évolutifs, en des tribus différentes, n'est-elle pas un des principes fondamentaux de l'évolution sociale ? Ainsi la théorie de l'évolution doit-elle être acceptée comme un postulat, avant qu'on puisse faire usage de la méthode comparative [comprise de la sorte]. En conséquence, les résultats de cette méthode ne peuvent être considérés comme une preuve, mais uniquement comme une série d'illustrations d'une théorie évolutionniste qui est elle-même un postulat » (1).

Le diagramme du Prof. Goldenweiser, peut-on objecter, suppose le problème beaucoup moins complexe qu'il n'est en réalité. C'est exact ; mais ce dessin signale un abus trop réel et caractérise très judicieusement, *quant à l'essentiel*, les procédés de l'ancienne école « anthropologique ».

Une réaction était inévitable, non seulement de la part des croyants, mais de tous les esprits soucieux de rigueur scientifique.

Dans la présente étude, on se propose d'en montrer l'origine et les progrès, dans les divers pays, en s'arrêtant seulement aux savants de premier plan. On essaiera de préciser les règles particulières de critique que chacun d'eux a mises en lumière et de montrer ainsi la part qu'ils ont prise à l'élaboration d'une méthode ethnologique définitive.

I. — Angleterre.

L'évolutionnisme a commencé par sévir, en Angleterre, avec J. Lubbock (1834-1913), H. Spencer (1820-1903), E. B. Tylor (1882-1917), J. F. Mac Lennan (1827-1881). Il a grandement profité des théories de Ch. Darwin (1809-1882), qu'il a d'ailleurs fortement exagérées.

Max Mueller (1823-1900) eut bien le mérite de dénoncer quelques-uns de ces excès et de signaler à l'attention quelques faits trop

(1) A. A. Goldenweiser, *Early Civilization*, in-8°, Londres, Harrap, s. d., p. 22, note 1.

négligés par les ethnologues, par exemple la croyance à des Êtres suprêmes chez des peuples très arriérés. Ses vues philosophiques très discutables, l'arbitraire de son exégèse mythologique laissaient toutefois la partie trop belle à ses adversaires. Sur le seul terrain linguistique, peut-on dire, il réussit à combiner la méthode comparative, qu'il mit en honneur, avec les données de l'histoire. Par là, il favorisa des rapprochements ingénieux, sans fournir le moyen de déterminer, entre les *possibilités psychologiques* que de tels rapprochements suggèrent, les *formes authentiques* de l'évolution, dans les diverses civilisations.

Un juriste, obligé de manier, au lieu des mots et des mythes, de vieux textes juridiques et des coutumes vivantes, abordait le problème dans des conditions meilleures. Ce fut le cas de H. J. Sumner Maine (1822-1888). La méthode « analytique » ou positive qu'il avait apprise de J. Bentham (1748-1832), la diversité manifeste des civilisations juxtaposées ou incomplètement fondues dans le Royaume-Uni et dans l'Empire britannique, la publication récente des vieux codes de lois islandais, anglo-saxon, hindou, son séjour aux Indes enfin l'amenèrent à constater, au lieu d'une évolution identique, par voie de développement autonome, d'une part, une diversité très notable des institutions, même chez des peuples apparentés, d'autre part, une certaine unification, par voie de conquête ou d'imitation. Ses études portant toutes sur des Indo-européens, il put observer chez ces peuples, à l'encontre des thèses de J. F. Mac Lennan et de L. H. Morgan, l'existence immémoriale du patriarcat, la constitution très solide de la famille, le rôle joué dans l'organisation domestique et sociale par l'idée de parenté (physique d'abord, puis adoptive). En conséquence, 1. Il s'inscrit en faux contre les prétendues « lois uniformes ». « Si une institution a été favorisée par la réussite, écrit-il, elle s'étend, grâce à la faculté imitative, qui est plus forte chez le barbare que chez l'homme civilisé. Il s'ensuit qu'aucune théorie universelle, essayant de rendre compte de toutes les formes sociales par l'hypothèse d'une évolution provoquée par des forces internes, ne peut être vraie ». 2. Il maintient l'utilité du procédé comparatif, surtout entre peuples congénères ; mais il veut qu'on le complète par l'étude de tous les faits d'imitation, de migration, de conquête, qui expliquent en nombre de cas l'orientation prise par les institutions et les civilisations. Bref, il se prononce pour une méthode rigoureusement historique.

Des tendances analogues, déterminées par des causes assez sem-

blables, se manifestent chez Sir A. C. Lyall (1835-1911), en réaction contre les thèses de F. B. Jevons et de Sir J. G. Frazer.

Elles s'accusent avec plus de relief chez un juriste de Cambridge, ardent propagateur des études historiques, Fr. W. Maitland (1850-1906). Il s'intéressa surtout aux institutions et coutumes du Royaume-Uni ; mais il fut amené à se prononcer sur l'évolution générale de l'humanité. Dans un article que nous verrons bientôt cité avec éloge par W. Rivers et R. H. Lowie, *The Body Politic*, il critique de façon très judicieuse l'assimilation familière aux ethnologues du développement social et politique au développement d'un corps vivant. Il insiste sur le rôle manifeste des migrations et des emprunts dans la transformation des civilisations. L'historien formé à une méthode rigoureuse, conclut-il, considère avec scepticisme les lois uniformes qu'on lui propose. Elles lui deviennent improbables, en raison même de leur généralisation : dans la réalité, chaque cas est unique. En conséquence, la conviction de Maitland est que « peu à peu l'ethnologie aura à choisir entre devenir une histoire, [en tenant compte des relations intervenues entre les peuples et de leurs dates respectives], et n'être rien ».

W. H. R. Rivers (1864-1922) appartenait à la même Université de Cambridge. Psychologue à ses heures, il fut surtout ethnologue. Complètement dominé, au temps de ses premières publications, par les principes d'un évolutionnisme rigide (1), il fut amené à d'autres vues par ses consciencieuses recherches sur les civilisations mélanésiennes. Dès 1911, il annonçait « sa conversion » et son adhésion (limitée, mais très ferme) aux règles de critique formulées par F. Graebner.

La Mélanésie lui révéla en effet, par les concordances frappantes d'armes, d'outils, d'institutions, des faits certains d'emprunts et de mélanges. Notons-le bien : l'idée de conclure d'une ressemblance ou de multiples ressemblances à une dépendance historique remonte à la plus haute antiquité. Elle a même provoqué bien des théories aventureuses. Longtemps avant W. Rivers, nombre de savants avaient précisé que ces concordances font preuve uniquement lorsqu'elles portent sur des détails très caractéristiques et, d'ordinaire, quand elles sont trop nombreuses pour être expliquées par de simples rencontres ou par le hasard. En ce point, W. Rivers n'a fait aucune découverte. Mais, constatant à des signes certains la fréquence et l'importance des contacts et des migrations, il eut le mérite de com-

(1) « *Wholly under the dominance of a crude evolutionary standpoint* », dit-il lui-même, dans *History and Ethnology*, p. 3.

prendre lui aussi leur rôle comme facteurs d'évolution ; il conclut à la nécessité d'expliquer ensuite chaque élément culturel dans son milieu d'origine, non dans son pays d'adoption.

Ce que sa méthode a de particulier, le voici.

Il la nomme « analytique » ou « analyse culturelle ». Elle consiste à constater d'abord quelles armes caractéristiques, quels instruments, quels rites, quelles institutions, quelle langue sont plus ou moins fortement associés dans une région donnée, à déterminer ensuite quelles associations de ce genre sont originales, à préciser enfin dans quel ordre ces groupements ou ces ensembles culturels sont apparus dans la région.

Il insiste sur l'importance que présentent, dans cet ordre de recherches, les institutions sociales (règles concernant les relations de parenté, modes de succession, sociétés secrètes, etc.). A bon droit. De même en effet qu'on peut emprunter des mots à une langue étrangère, en nombre illimité, sans abandonner pourtant sa grammaire maternelle, à moins de changer de langue, de même on peut emprunter les éléments de la culture matérielle (armes, outils, vêtements) en nombre illimité ; mais la dernière chose qu'on abandonne, ce sont les institutions familiales et sociales. Pour aider à démêler les civilisations enchevêtrées dans un pays, à retrouver les associations originales dont nous parlions à l'instant, elles ont donc une importance de premier ordre.

Cette « analyse culturelle » est fort délicate. Eh bien, estime W. Rivers, il convient de procéder par voie d'essais successifs. On dressera des schémas provisoires, représentant l'avoir propre de chaque civilisation, tel qu'on le conçoit, et l'ordre dans lequel ces civilisations se sont mêlées. On les retouchera, selon que l'exigera le développement des recherches. Finalement, la répartition des éléments en civilisations distinctes et la succession chronologique de ces civilisations dans une région pourront être tenues pour démontrées, selon qu'elles rendent mieux compte de tous les faits acquis et de tous ceux qu'on viendra par la suite à découvrir. Après seulement, on pourra risquer des explications génétiques.

En conséquence, W. Rivers fait sien le mot de Maitland : « L'ethnologie deviendra histoire ou elle ne sera rien » ; il réclame pour son école la qualification d' « historique ».

A cette école on peut rattacher MM. J. W. Jackson, W. Perry, G. Elliot Smith. Il convient d'ajouter toutefois que l'on pourrait

souhaiter chez tel d'entre eux, chez le dernier surtout, plus de rigueur dans la démonstration des emprunts et des migrations.

W. Rivers est mort en 1922. Il nous faut revenir en arrière pour étudier quelques savants français.

II. — France.

Les deux premiers représentants de l'école française sont E. Hamy (1842-1908), directeur du *Musée d'ethnographie* du Trocadéro, et A. de Quatrefages (1810-1892). Professeurs au *Museum* de Paris, ils fondèrent ensemble la *Bibliothèque ethnologique.*

Nous nous arrêterons surtout au second, qui fut à la fois le plus décidé, le plus courtois et peut-être le plus compétent des adversaires de Darwin.

A l'encontre de la thèse polygéniste, qui affirme l'irréductibilité des races humaines à une espèce unique, il s'est posé en défenseur de la thèse monogéniste. Il lui fallait donc expliquer la multiplicité actuelle des races. Pour résoudre cette difficulté, il fait appel à la diversité des climats et des genres de vie, — aux migrations, qui ont peuplé jusqu'aux régions extrêmes de la terre et fréquemment modifié les peuplements anciens, — au mélange des races différenciées ou métissage. Les migrations jouent donc dans sa théorie un rôle considérable.

Voici, ce semble, les traits essentiels de sa méthode.

Que, pour démontrer la parenté physique de certains peuples, il fasse appel à la concordance frappante de leurs caractères anthropologiques, — pour démontrer la parenté de leurs civilisations, aux concordances frappantes de leur culture tant matérielle que spirituelle, — il n'y a là rien de particulier. Il y apporte d'ailleurs les précautions qu'exige la saine critique, distinguant fort bien entre les concordances générales ou commandées, qui ne prouvent rien, et les concordances de détails topiques, non imposées, qui seules font preuve.

Ce qui lui est plus spécial, et ce que rendait seule possible son immense lecture, c'est ce qu'on peut nommer la démonstration par convergence d'indices. En d'autres termes, il cherche toujours à appuyer et à contrôler les renseignements que lui fournit une science, l'anthropologie, par ceux que peuvent lui procurer les sciences connexes : parenté des civilisations (ethnographie), des langues (linguistique comparée), affinité des terrains (géologie), distribu-

tion territoriale des races (géographie), etc. Il ose dire, et à bon droit : « La position relative des populations, [par exemple celle des Pygmées, partout refoulés par des races plus robustes], nous renseigne, relativement à leur ancienneté locale, avec autant de certitude que la superposition des couches du globe fait connaître au géologue leur âge respectif » (1).

Préoccupé surtout par le problème anthropologique, il ne s'est pas arrêté à décrire dans leur ensemble chacune des civilisations. Encore moins s'est-il efforcé d'expliquer leur formation. Du point de vue ethnologique, ce sont les grandes lacunes de son œuvre. Par contre, comme il devait s'efforcer de remonter jusqu'à la *souche unique* de l'humanité primitive (il ne parle pas de *couple unique* primitif), il se trouvait aborder dans toute leur ampleur les problèmes du peuplement progressif de la terre, des migrations, de l'âge respectif des civilisations. On entrevoit la prudence de la méthode qu'il a employée et la solidité des conclusions qu'elle peut procurer, sinon dans l'état où se trouvaient alors les diverses sciences, du moins à proportion de leurs progrès. A cet égard, A. de Quatrefages a été vraiment un initiateur.

Aux traditions de travail qu'il a inaugurées, on peut rattacher, ce semble, MM. de Créqui-Montfort, R. Verneau et surtout le Dr. P. Rivet. Tous trois sont des américanistes éminents. Leur champ d'étude est beaucoup plus limité ; par contre ils l'emportent sur leur illustre devancier par la précision exemplaire de leurs monographies.

Il convient aussi de nommer au moins l'illustre préhistorien J. de Morgan (1857-1924). A peu près aussi opposé qu'on peut l'être à A. de Quatrefages, quant à l'orientation de sa pensée, puisqu'il ne dissimule guère ses préférences pour l'origine animale de l'homme, il reste son émule par la loyauté, puisqu'il avoue que ni cette origine animale, ni la pluralité des souches humaines ne peuvent être affirmées au nom de la science ; il demeure son émule encore par la rigueur des preuves positives qu'il exige en ethnologie et en préhistoire. Cette rigueur semble même s'être accentuée, au cours de sa carrière, car, en 1909, il se prononçait en faveur d'un centre unique d'origine pour les industries de la pierre ; dans son dernier ouvrage, il admet plusieurs centres indépendants, et ses raisons donnent certes à réfléchir (2).

(1) *Histoire générale des races humaines*, in-8°, Paris, Schleicher, 1903, p. 163.
(2) *Premières civilisations*, gr. in-8°, Paris, Leroux, 1909, p. 117, n. 2 ; cf. *La préhistoire orientale*, gr. in-8°, Paris, Geuthner, 1925, t. I, p. 53, 312, 313, 317...

III. — Allemagne.

L'école historique allemande se divise en deux sections : celle de Cologne et celle de Vienne.

La première comprend le Dr. F. Graebner, professeur à l'Université de Bonn, le Dr. W. Foy, directeur du *Musée ethnologique* de Cologne, le Dr. B. Ankermann, de Berlin. A la seconde appartiennent le R. P. Schmidt, privat-docent à l'Université de Vienne, le R. P. Koppers, leurs amis les RR. PP. Schebesta, Kreichgauer et leurs nombreux disciples.

a. École de Cologne. — L'orientation du Dr. Graebner, initiateur du mouvement, semble avoir été déterminée à la fois par la constatation, dans les musées ethnologiques, de concordances trop spéciales pour s'expliquer par des inventions indépendantes, — par les faits de migration et d'emprunt établis par divers ethnologues, spécialement par Fr. Ratzel (1844-1904) et par L. Frobenius, d'après des concordances aussi typiques, — par la méthode statistico-géographique utilement employée chez ces deux auteurs, — enfin par l'influence très notable et avouée du livre de E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*. La constatation des migrations et des emprunts prouvait la nécessité d'introduire dans l'ethnologie, préalablement à l'utilisation de tous documents, une « critique de provenance » ; elle révélait, à défaut de tout texte littéraire, des faits historiques certains ; elle invitait en somme à conformer la méthode de l'ethnologie à celle de l'histoire. Le Dr. Graebner eut le bon sens de demander ces règles de critique au manuel le plus accrédité en Allemagne, quitte à les adapter aux nécessités spéciales du sujet.

Le livre qui exposait ses principes, *Methode der Ethnologie*, parut en 1911.

Son mérite propre n'est pas d'avoir découvert la valeur probante des coïncidences culturelles. La chose était reconnue dès longtemps et les mots qu'il emploie (critère de forme et critère de quantité) prêtent à quelque critique, d'ailleurs sans grande importance. Son mérite est plutôt d'avoir précisé la notion de type culturel, *Kulturtypus*, d'unité culturelle ou de civilisation distincte, *Kultureinheit*, en montrant comment une civilisation distincte est un ensemble d'éléments ayant des rapports constants, des caractères propres, on pourrait dire leur style. Le R. P. Schmidt perfectionnera cette notion, en ajoutant que l'ensemble doit faire face à tous les besoins de la vie humaine, que ses parties sont unies par des rapports orga-

niques, bien qu'elles ne soient pas créées par un travail réfléchi. La notion plus nette de type culturel, on le comprend, aidera à discerner les cas de *migration*, où l'ensemble est transféré en bloc, d'*emprunt*, où sont adoptés des éléments isolés, de *contact* et d'*influence*, où se produit seulement l'adaptation d'un élément ancien à un modèle étranger.

Un autre mérite, très notable par rapport à A. de Quatrefages, c'est d'avoir précisé, en s'inspirant de Fr. Ratzel, la notion de district ou cercle culturel, *Kulturkreis*. Un « cercle » est le territoire (continu ou discontinu) couvert par une civilisation spéciale ; c'est une aire géographique ou une province caractérisée par un type culturel. Cette définition invite naturellement à déterminer de façon très exacte les provinces culturelles distinctes. Ces cartes précises aideront notablement à l'emploi du critère géographique que nous avons signalé chez A. de Quatrefages.

Enfin, le progrès considérable réalisé par le Dr. Graebner, c'est d'avoir donné le premier un exposé systématique des règles critiques propres à l'ethnologie : éclairer la méthode, en l'étudiant en elle-même, c'est faciliter le bon travail et assurer son succès.

Dans ses lignes essentielles, cette méthode se ramène à celle que nous avons rencontrée dans les écoles historiques signalées plus haut : 1. discerner les différentes civilisations et les répartir dans l'espace (cartes culturelles) ; 2. les situer dans le temps (chronologie culturelle), en utilisant les indices positifs que sont les migrations, emprunts, mélanges, refoulements et sectionnements de cultures préexistantes ; 3. après seulement et dans la mesure du possible, expliquer la formation de chaque élément culturel, en remontant à ses origines, et dégager, s'il y a lieu, les lois de l'évolution.

Le désavantage du Dr. Graebner, par contre, c'est d'être entré dans l'ethnologie, peut-on dire, par une petite porte, à savoir par les civilisations australiennes. Il est juste d'ajouter d'ailleurs qu'il travaille à le compenser, en élargissant sans cesse le champ de ses recherches.

Un désavantage plus notable, c'est qu'il a étudié les primitifs surtout dans les musées. Il a consulté, il est vrai, nombre de mémoires savants, mais surtout sur les éléments de la culture matérielle, dont les spécimens classés dans les vitrines avaient attiré sa curiosité. Ce qui concerne la psychologie des non-civilisés, leur civilisation spirituelle, a pris, pendant longtemps, une part fort restreinte de ses préoccupations. Il en est résulté qu'il est resté, sous ce rapport, sous

l'influence de la philosophie évolutionniste. Dans l'ordre de la culture matérielle, où il a longuement étudié par lui-même, il combat nombre de ses conclusions, parce qu'il a constaté l'arbitraire de ses procédés. Dans l'ordre de la culture spirituelle, il en accepte sans contrôle suffisant les assertions les plus graves, sans appliquer même de façon rigoureuse les principes méthodologiques qu'il a lui-même vulgarisés. Ce défaut apparaît très net jusque dans son dernier livre, *Das Weltbild der Primitiven*, où il a essayé, non sans mérite d'ailleurs, de décrire cercle par cercle la psychologie des primitifs ; il apparaît de même dans la dernière publication du Dr. Ankermann, *Die Religion der Naturvölker.*

Voilà spécialement le point sur lequel l'école de Vienne se distingue de celle de Cologne.

b. École de Vienne. — Comme mérites propres du R. P. Schmidt, il convient de signaler : de nombreuses corrections de détail apportées aux règles et aux explications proposées par le Dr. Graebner, — une classification plus heureuse des civilisations, qu'il caractérise non plus par un détail (par ex. l'arc ou le boumerang), mais par le type d'organisation sociale, — un emploi plus fréquent et très autorisé du critère linguistique, c'est-à-dire de la comparaison des langues, — une utilisation très judicieuse des vues d'E. Grosse sur l'influence économique dans l'organisation familiale et sociale (1). Il semble toutefois que son meilleur titre de gloire, ce soit d'avoir poursuivi l'application des règles de la critique historique à la civilisation intellectuelle, morale et religieuse des primitifs. Le R. P Schmidt a d'ailleurs sur le Dr. Graebner un avantage fort appréciable : c'est de se trouver, à la rédaction de l'*Anthropos*,en un centre où affluent de tous les points de l'univers les informations les plus compétentes sur la civilisation spirituelle des primitifs.

IV. — Espagne.

En Espagne deux érudits ont été amenés à comprendre eux aussi, comme les savants anglais et pour des raisons analogues, l'influence du mélange des peuples sur le développement ou tout au moins sur

(1) Loin de moi la pensée de prétendre que toutes *les conclusions* du R. P. Schmidt en ce domaine sont d'ores et déjà définitivement acquises à la science. Je caractérise seulement *sa méthode*, ajoutant avec regret que la description qu'en donne le prof. R. Pettazzoni, dans *RHR*, 1923, t. LXXXVIII, p. 222, est vraiment bien inexacte. — Sur ce point, voir nos remarques, *RFNS*, 1925, t. **XVII**, p. 257-269, et celles du R. P. Schmidt lui-même, *Anthr.*,1926, t. XXI, p. 269-272.

l'orientation de la civilisation. Ce sont M. J. Ribera, professeur d'arabe à l'Université de Saragosse, et son brillant élève, M. l'abbé M. Asin Palacios.

Dans son livre *Orígenes del justicia de Aragón*, M. Ribera constate entre les coutumes mauresques et aragonaises de multiples dépendances. Il part de là pour marquer l'extrême importance de l'imitation dans la vie des peuples. Il s'efforce de préciser les lois de cette imitation. Il étudie les signes auxquels on peut les reconnaître (les concordances non pas générales, mais entre détails caractéristiques). Il note enfin que, de proche en proche, en suivant les dépendances de nation à nation, on pourrait remonter jusqu'aux origines du genre humain.

A vrai dire, ces explications et ces suggestions ne constituent pas une méthodologie complète. On souhaiterait notamment de plus amples éclaircissements sur les cas de convergence (éléments disparates arrivant à se ressembler), de parallélisme (germes apparentés évoluant de façon semblable), d'innovation originale (à l'instigation de fortes personnalités). L'auteur d'ailleurs n'aborde pas expressément le domaine de l'ethnologie. Ses suggestions toutefois sont méritoires. Ajoutons que M. Asin Palacios exprime actuellement sa vive sympathie pour la méthode du Dr. Graebner et du R. P. Schmidt, dont les principes s'accordent, en les précisant, avec ceux de son maître (1).

V. — Amérique.

L'école américaine, bien au contraire, se pose à plus d'un égard en rivale de l'école allemande.

Son origine et son attitude méritent l'attention.

Ce qui a déterminé sa formation et sa réaction très marquée, sinon contre l'évolutionnisme et certaines de ses thèses majeures, du moins contre ses procédés aprioristes et nombre de ses assertions, ce sont les admirables enquêtes inspirées ou publiées par la *Smithsonian Institution* de Washington, l'*American Museum of Natural History* de New-York, l'*University of California* de Berkeley, le *Department of*

(1) Si *l'application* qu'il en fait est vraiment concluante, quand il affirme l'influence de l'eschatologie musulmane sur la *Divine Comédie*, je ne me sens vraiment pas assez compétent pour en juger. — On trouvera toute la bibliographie de ce débat dans son savant opuscule, *La escatologia musulmana en la Divina comedia*, in-4°, Madrid, Revista de Archivos, 1924, pp. 103.

Mines d'Ottawa. Ces monographies ont révélé, au lieu de l'uniformité, la grande diversité des civilisations américaines, au lieu de leur autonomie, la fréquence des emprunts et des mélanges de tribu indienne à tribu indienne. A ces causes il faut ajouter l'influence prépondérante d'un savant, westphalien de naissance, d'abord privat-docent à Berlin, puis professeur en Amérique depuis 1888, le Dr. Fr. Boas. Les ethnologues les plus marquants du Nouveau Monde, — MM. R. Dixon, A. L. Kroeber, Cl. Wissler, J. Swanton, R. H. Lowie, A. A. Goldenweiser, E. Sapir, par exemple — se réclament de lui, soit à titre de disciples proprement dits, soit à titre d'amis, si bien qu'on les groupe parfois sous le titre de *Boas-Schule*, école du Dr. Boas.

De cette école voici les caractéristiques.

a. Elle critique, parfois avec une vivacité extrême, l'école « historico-culturelle » du Dr. Graebner. Elle blâme sa conception de « cercles culturels » dont les tronçons pourraient être séparés par d'immenses distances. Elle lui reproche, et bien à tort, de vouloir appliquer à la terre entière, notamment à l'Amérique, les « cercles culturels » découverts en Australie. Elle condamne surtout sa classification générale des civilisations ; elle la déclare prématurée et veut qu'on s'en tienne, pendant longtemps encore, à l'étude monographique de régions restreintes. On le voit : ces critiques tombent surtout sur les résultats (évidemment provisoires et réformables, peut-être bien quelque peu hâtifs) de l'école allemande.

b. En second lieu, le Dr. Boas et ses partisans se montrent plutôt défiants à l'égard des prétendues *migrations* et plus favorables à l'hypothèse de *convergences*, c'est-à-dire d'éléments culturels d'abord assez dissemblables, arrivant à se ressembler sous l'influence de facteurs plus ou moins identiques.

Il est à remarquer que cette hypothèse, très acceptable *a priori*, ne rend pas moins nécessaire que celle des migrations l'emploi de la méthode historique, puisque les similitudes actuelles peuvent dissimuler une grande diversité originelle. Les ethnologues américains en conviennent d'ailleurs pleinement.

On peut ajouter que l'aboutissement à des formes rigoureusement pareilles doit être vraisemblablement assez rare. Les mêmes auteurs l'ont toujours reconnu, en principe. Dans l'application, on peut noter aujourd'hui, ce semble, qu'ils en découvrent fort peu d'exemples ; leurs dernières publications marqueraient plutôt un recul de leur hypothèse préférée.

c. Pour le reste, et donc quant à l'essentiel, leurs règles coïncident de tous points avec celles des écoles « historiques » : 1. établir d'abord les faits par des monographies patientes et des cartes culturelles précises ; 2. les classer ensuite chronologiquement ; 3. après seulement, procéder à des explications génétiques et à l'expression des lois générales.

De cette assertion on pourra se convaincre notamment, en parcourant les récentes publications des professeurs A. A. Goldenweiser et R. H. Lowie, ou le petit livre américain qui correspond à la *Méthode* du Dr. Graebner, celui de M. E. Sapir, *Time Perspective in Aboriginal American Culture.*

On reconnaîtra de plus à ce dernier ouvrage, entre autres mérites, celui d'apporter de très utiles suggestions sur les ressources que peut fournir, en vue de la distinction des couches culturelles (*Kulturschichten, culture strata*), l'étude comparée des vocabulaires de chaque peuple.

Voilà, aussi bref et aussi fidèle que possible, un aperçu de la situation actuelle.

Au moment de conclure, deux faits surtout doivent être soulignés.

1° Ces diverses écoles, en un grand nombre de cas, sont en désaccord sur les résultats ; mais ce désaccord, après tout, ne prouve pas plus la fausseté ou l'inexactitude de leurs principes que ne le prouvent, pour les règles de la critique historique, les conclusions si souvent divergentes des « historiens », ou que ne le prouvent, contre la valeur des règles du syllogisme, les dissensions des métaphysiciens...

2° Par contre, toutes ces écoles sont non seulement unanimes à condamner les procédés arbitraires des évolutionnistes, mais unanimes en somme à vouloir conformer la méthode de l'ethnologie à toutes les exigences reconnues légitimes, quand il s'agit de textes épigraphiques ou littéraires et de civilisés, bref à la *méthode de l'histoire.*

Les désigner toutes par le nom d'école *historico-culturelle* est inexact, puisque ce nom appartient en propre à l'une d'entre elles, et c'est blesser de justes susceptibilités, puisqu'elles échangent de vives critiques. Du moins, ont-elles un droit commun à l'épithète d' « *historiques* », qu'elles revendiquent. Pour les mêmes causes, on peut, ce semble, appeler « méthode ethnologique nouvelle » ou de manière plus caractéristique « méthode ethnologico-historique » la

méthode définitive qu'elles collaborent toutes à élaborer, en dépit (voire même en raison) de ces discussions (1).

Par ailleurs, ce mouvement « historique » s'oppose à des aprioristes trop évidents, trop dommageables aux vrais progrès de la science ; il s'affirme chez des hommes trop différents par leurs croyances et d'ailleurs trop avertis par leurs recherches minutieuses, pour être superficiel ou éphémère. Il faut choisir. L'ethnologie deviendra de plus en plus une histoire, comme l'affirmait Fr. W. MAITLAND, ou de plus en plus on reconnaîtra qu'elle est uniquement, comme le disait des thèses évolutionnistes un ethnologue américain, « un joujou à bon marché pour l'amusement de grands enfants » (2).

BIBL. — *I. Angleterre* : S. MAINE, *Ancient Law*, 8°, Londres, Murray, 1861 ; *Lect. on the Early History of Institutions*, 8°, *ibid.*, 1875 ; *Dissert. on Early Law and Customs*, 8°, *ibid.*, 1883 (plusieurs édit., traduction franç.). — Fr. W. MAITLAND, *Collected Papers*, 3 in-8°, Cambridge Univ. Press, 1922, spécialement, t. III, p. 285-303. — W. RIVERS, *The Ethnological Analysis of Culture*, dans *Report of the 80th.* [81*st.*] *Meeting of the Brit. Ass. for the Adv. of Sc.*, 8°, Londres, Murray, 1912, p. 490-499 ; *The History of Melanesian Society*, 2 in-8°, Cambridge, Univ. Press, 1914 ; *History and Ethnology*, 8°, Londres, *SPCK*, 1922, pp. 32, etc. — *II. France* : A. DE QUATREFAGES, spécialement *L'espèce humaine* [11], 8°, Paris, Alcan, 1895 (1re édit., 1877) ; *Hist. génér. des races humaines*, 8°, Paris, Hennuyer, 1887-1889 ; 2e tirage, Paris, Schleicher, 1903, etc. — R. VERNEAU et P. RIVET, *Ethnogr. ancienne de l'Équateur*, 4°, Paris, Gauthier-Villars, 1912-1922. — P. RIVET, *Les origines de l'homme américain*, dans l'*Anthropologie*, 1925, t. XXXV, p. 293-319, etc. — A. BROS, *L'ethnologie relig.*, 8°, Paris, Bloud, 1923. — *III. Allemagne* : Fr. GRAEBNER, *Methode der Ethnologie*, pet. 8°, Heidelberg, Winter, 1911 ; *Das Weltbild der Primitiven*, pet. 8°, Munich, Reinhardt, 1924, etc. — W. SCHMIDT, *Anthr.*, 1911, t. VI, p. 1010-1036 ; 1912, t. VII, p. 1060-1062 ; 1919, t. XIII, p. 1120-1127 ; *RSPT*, 1911, t. V, p. 46-74 ; 1913, t. VII, p. 218-245 ; W. SCHMIDT et W. KOPPERS, *Völker und Kulturen*, gr. 8°, Ratisbonne, Habbel [1915-1925], etc. — *IV. Espagne* : J. RIBERA, *Origenes del justicia de Aragón*, pet. 8°, Saragosse, Cosmas, 1897 ; *Lo cientifico en la Historia*, pet. 8°, Madrid, Apalategui, 1906. — *V. Amérique* : Fr. BOAS, *The Methods of Ethnology*, dans *AA*, 1920, t. XXII, p. 311-321 ; cf. 1924, t. XXVI, p. 340-344, etc. — A. A. GOLDENWEISER, *Early Civilization*, 8°, New York, Knopf, 1922, et Londres, Harrap, s. d. — R. H. LOWIE, *Convergence in Ethnology*, dans *JAFL*, 1912, t. XXV, p. 24-42 ; *Primitive Society*, 8°, New York, Boni, 1920, et Londres, Routledge, 1921 ; *Primitive Religion*, 8°, New York, Boni, 1924, etc. — L. SAPIR, *Time Perspective in Aboriginal American Culture*, 8°, Ottawa, Government Printing Bureau, 1916.

Pour une bibliogr. plus complète, voir les travaux cités dans notre *Étude comp. des relig.*, t. II, p. 221-282.

(1) La méthode « historique » s'appliquant au domaine de l'histoire, la méthode « ethnologico-historique » à celui de l'ethnologie.

(2) « *A cheap toy for the amusement of big children* » ; B. LAUFER, dans AA, 1918, t. XX, p. 90.

[4] La storia delle religioni in Italia (1),

dal Dott. U. A. Padovani, Milano.

Le vicende degli studi religiosi in Italia sono collegate e dipendono dall'indole generale della cultura italiana (moderna), la quale è intuitiva, dogmatica e frammentaria, anzichè riflessa, razionale e logica, come quella germanica p. e. ; ma, come la cultura italiana moderna è se non sincrona, certamente consona alla cultura generale europea, così gli studi religiosi in Italia, anche se esteriormente sembrino svolgersi in modo così diverso che in Europa, rispondono, secondo l'indole del genio italico, alle vicende europee di quella : si affermano con lo stesso carattere umanistico e immanentistico, e passano attraverso analoghe fasi (razionalistica, romantica, positivistica, spiritualistica).

Colui che — contro un inveterato e ancor diffuso preconcetto storico — mise in luce questo carattere (concretamente) universalistico della cultura italiana moderna, fu Bertrando Spaventa (2), il fondatore dell'idealismo attuale, che oggi è signore del reame filosofico : poggiandosi sulla tesi generale che quella della civiltà moderna è una nazionalità non astratta, non limitata da barriere insormontabili tra popolo e popolo ; ma nazionalità, individualità nell'universalità, ossia attuazione della coscienza moderna in funzione di quella realtà concreta che nella civiltà moderna è la nazione. Per tale concreta universalità della civiltà moderna è quindi frequente ritrovare, presso uomini e indirizzi culturali di nazioni diverse, gli stessi motivi di pensiero, senza che gli uni abbiano avuto diretta notizia degli altri ; quasi per unico spirito animatore, che attraverso vie sotterranee diverse tutto egualmente informi di sè.

Anche la cultura italiana appartiene adunque alla corrente centrale del pensiero moderno : anzi in Italia — con il pensiero immanentistico del Rinascimento — la cultura moderna nacque. Poi parve emigrare, a recar altrove il suo calore fecondatore di germi ancor chiusi, e che altrove rigogliosamente si svilupparono. Di questo arresto della cultura in Italia un tempo era di moda accusare la

(1) In extenso nella *Scuola Cattolica*, 1925, vol. VI, p. 401-420.

(2) Cfr. di lui : *La filosofia italiana nelle sue relazioni colla filosofia europea*, Bari, Laterza, 1908.

controriforma e la Chiesa cattolica. Oggi non è più così. « E' stoltezza — dice il GENTILE — ascrivere a malvolere di uomini, o a protervia di sistemi », ciò che è invece storica necessità.

Ma che la cultura non fosse stata spenta e non fosse spenta in Italia è prova la grande apparizione di VICO, solitario nel grigiore del razionalismo illuministico e oscuro profeta di altra età : dalla filosofia, ove fu salutato precursore di KANT, alla storia, dove — nello specifico campo etnologico e religioso — fu considerato precursore della « psicologia dei popoli ».

Questa nuova età — attraverso un tentativo illuministico d'importazione particolarmente rivoluzionaria — venne, e fu la coltura romantica italiana del secolo 19°. Cultura veramente, perchè filosofia piena, sapienza cioè, che non si limitava ad attuare l'astratto intelletto, ma penetrava pure la volontà, tutto l'uomo, filosofia che investiva la religione, l'arte, la storia, la politica, la vita, la scienza, che era vita dell'anima insomma. Certamente, pur nel fervore di studi storici che caratterizza il Romanticismo in genere e quello italiano in ispecie, non troviamo in Italia studi particolari di Storia delle religioni, la quale disciplina d'altronde non era allora ancor nota. Accanto al pregio della filologia italiana negli studi medievali e delle antichità romane, dobbiamo constatare scorrettezza e arbitrio in quelli che concernevano le popolazioni e le lingue antichissime, le parentele dei popoli, la genesi della civiltà e le civiltà extraclassiche in genere, il quale è il vasto campo per la Storia delle religioni ; d'altro lato non possiamo dimenticare però la tendenza e lo sforzo dei maggiori e più significativi storici italiani — che furono senza dubbio quelli della scuola *cattolico-liberale* — a non trascurare il fenomeno religioso, ma a collocarlo anzi al centro della storia, secondo una qualsivoglia filosofia della storia. Esempio caratteristico la *Vita di Cristo* di Vito FORNARI — che può esser considerato, in parte almeno e sotto un certo aspetto, come il maggior discepolo (cattolico) del GIOBERTI (1), il maggior pensatore del Romanticismo italiano — ove si fa lo sforzo di comprendere e dialettizzare tutte le religioni e le civiltà, verso l'avvento della Religione assoluta, che è anche assoluta civiltà ; in cui si manifesta pienamente e conscia-

(1) Pel GIOBERTI il problema religioso à avuto un interesse centrale ; ma nonostante l'esteriore apparenza, il pensiero (religioso) di lui finì per risolversi nel razionalismo e nell'immanentismo moderno, e fu condannato dalla Chiesa. E' quello che ci proponiamo di illustrare in un prossimo studio su « Il pensiero religioso di Vincenzo Gioberti ».

mente l'idea immanente a tutto lo sviluppo della realtà, la quale è l'unione personale tra l'umano e il divino.

Ma in Italia la Storia delle religioni non si affermò nemmeno quando e dopo che si era affermata nelle altre nazioni colte d'Europa, nonostante la tradizione erudita del 700 (Muratori) e la grande tradizione storica del Romanticismo. Per motivi dunque che le sono particolari : gli uni di indole generale, gli altri speciali all'epoca che ci interessa. Tra i primi la natura stessa della civiltà italiana moderna, dove manca vero contrasto tra credenze religiose, che è molla così potente per il sorgere e l'affermarsi degli studi religiosi, onde gli Italiani sogliono dividersi in due schiere, cattolici e miscredenti, gli uni e gli altri ponderati e pacifici nelle loro convinzioni. Tra i secondi la crisi politico-religiosa della seconda metà del secolo 19°, che culminò nel 1870 con la presa di Roma, e trovò terreno favorevole nel razionalismo naturalistico e nell'anticlericalismo generale dell'epoca.

In un ambiente così difficile per tuttociò che aveva rapporto con la religione fu trattata dalla politica ecclesiastica italiana e discussa nel Parlamento la famosa questione dell'insegnamento teologico nelle Università, che era — si può dire — la questione all'ordine del giorno nelle nazioni colte d'Europa. Si trovarono d'accordo il liberalismo più anticlericale, per motivi di ostilità verso il Cattolicismo, con il Cattolicismo meno transigente, per motivi di sospetto verso lo stato ; entrambi contro la varia schiera dei cosidetti cattolici-liberali, i quali — ancora dopo il tragico fallimento del neoguelfismo — speravano utopisticamente in una (empirica) conciliazione dello stato e della Chiesa (libera Chiesa in libero stato), e contro la schiera minore di coloro, i quali — in base ad una soluzione laica più coerente — avrebbero voluto che anche l'insegnamento religioso fosse assorbito dallo stato. Cosicchè il 10 maggio 1873 fu votata dal Parlamento italiano, con 148 voti favorevoli contro 67 contrari, la soppressione delle Facoltà teologiche nelle RR. Università. Sebbene fosse stato promesso di mantenere o trasformare quelle cattedre della Facoltà teologica che potessero corrispondere agli scopi della scienza moderna — così come avvenne in Francia e altrove — in realtà non si fece nulla o quasi, e quel poco che si fece ebbe scarso risultato.

Il primo esperimento venne tentato presso quell'importante centro di studi che era allora l'Università di Napoli, dove l'insegnamento di Storia della Chiesa fu affidato nel 1873 a Filippo Abignente — ex prete e anticlericale spinto — il quale però abbandonò la cattedra

nel 1876. Rimasta vacante per quasi dieci anni, vi fu chiamato nel 1885 l'hegeliano Raffaele Mariano, che — non avendo avuto un risultato molto soddisfacente — pure si ritirò dall'insegnamento all'alba del nuovo secolo, per dedicarsi totalmente ad una edizione generale dei suoi molti scritti. Presso l'Università della capitale del regno fu incaricato nel 1886 di tenere un corso di Storia delle religioni Baldassare Labanca — anch'egli ex prete — il quale però nel 1888 mutò il suo insegnamento in quello di Storia del Cristianesimo, che coprì fino alla morte. Se si tien conto pure della sua estesa produzione scientifica e del suo ardore per l'incremento degli studi religiosi, la attività di lui ebbe qualche risultato ed efficacia più notevole dei precedenti. Meritano forse un luogo maggiore di costoro quegli uomini i quali, pur non coltivando direttamente la storia delle religioni, tuttavia, per la natura dei loro studi, furono portati a recare notevoli contributi a questa scienza; filologi e orientalisti come Michele Kerbaker e Carlo Puini — autore di un vero e proprio manuale introduttivo alla scienza delle religioni —; filosofi, come Alessandro Chiappelli; folkloristi, come Giuseppe Pitrè; archeologi come G. Pigorini e O. Marucchi, e poi Celestino Schiapparelli, Felice Tocco, Angelo De Gubernatis, Ignazio Guidi, Tito Vignoli, Gaetano Negri, il dotto gesuita Cesare De Cara (1), etc. All'infuori dell'insegnamento e di questi studi speciali, scarsa e meschina fu la produzione italiana nel campo generale della Scienza delle religioni durante quell'oscuro periodo positivistico della coltura in Italia (si vedano p. e. i saggi religiosi di G. Trezza), che corrisponde ad un oscuro periodo della vita politica e nazionale, e ad un triste periodo della civiltà europea tutta quanta. Pur riconoscendo la funzione del Positivismo, che fu utile per aver gettato in aria tante vuote ideologie, e dato nella conoscenza del fatto — anche se naturalisticamente concepito e idolatrato — il possesso del concreto che mancava.

Dopo la stasi del periodo positivistico, il pensiero religioso in Italia sembrò destarsi a nuova vita col principio di questo secolo per l'avvento del *nuovo spiritualismo*. Dapprima pel movimento modernistico; poi per la speculazione idealistica; non dimenticando infine la produzione collaterale, la quale — senza inquadrarsi propriamente nell'una corrente o nell'altra — è spesso a quelle collegata, se non altro per motivo di opposizione.

(1) *Esame critico del sistema filosofico e linguistico applicato alla mitologia e alla scienza delle religioni*, Prato, Giachetti, 1883.

Non è il caso di fare qui una rassegna dell'ampia letteratura modernistica italiana nel campo degli studi religiosi, perchè pure avendo radici e motivi nel pensiero religioso romantico, e significando un incremento di questi studi in Italia, tuttavia essa presenta poco di originale. Gli uomini di maggior valore, solo uscendo dal grande equivoco in cui si avvolgeva il modernismo, di voler stare a cavallo tra la trascendenza cattolica e l'immanenza moderna (1), poterono ritrovare veramente sè stessi e produrre sinceramente — nell'una o nell'altra schiera — ciò che prima non avevano potuto fare.

Una delle produzioni più caratteristiche del modernismo italiano furono le riviste. Per parlare delle principali, ricorderemo gli *Studi religiosi* (1901-1907), editi da Salvatore Minocchi, informativa e divulgativa ; poi la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* (1905-1910), diretta da Ernesto Buonaiuti, che raccolse anche studi originali ; e sopratutto il *Rinnovamento* (1907-1909), la quale, pur preoccupandosi maggiormente dei problemi filosofico-religiosi e della portata teologica dei risultati storico-critici, raccolse anche notizie di studi religiosi e saggi di valore : p. e. lo studio del Pestalozza su Miti, culti e religioni ; studi di religioni indiane del Pavolini, del Formichi, del Belloni-Filippi ; lo studio pregevolissimo del Volpe su Eretici e moti ereticali dal XI al XIV secolo, ecc.

Comunque i tre aspetti sotto cui si suole generalmente considerare il modernismo (filosofico, sociale-religioso e storico), i quali — in realtà — si riconducono ad un unico principio razionalistico, ebbero tutti — più o meno — in Italia la loro espressione : nel modernismo storico, che è quello che a noi interessa, si manifesta la solita contradizione tra *storia* storica, ossia agnostica, e storia cristiana, ossia trascendente, colla conclusione di una storia ateo-razionalistica : chè tale era in fondo la filosofia modernistica, come l'atteggiamento pratico, politico e religioso.

Il modernismo doveva dunque fatalmente risolversi come ben dice il Gentile — nell'*idealismo attuale* e con lui risolversi totalmente la religione nella filosofia. Per l'idealismo attuale la religione tiene un luogo inferiore alla filosofia — se pur eterno come quella — nella vita dello spirito umano ; e solo in base a tale concezione Giovanni Gentile — che è il corifeo di questo movimento in Italia — nella radi-

(1) A distruggere tale equivoco ebbe un importanza decisiva la famosa enciclica *Pascendi* di Pio X, che il Gentile stesso chiama « una magistrale esposizione e una critica magnifica dei principi filosofici di tutto il modernismo ». Cfr. *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Bari, Laterza, 1909, p. 63-64.

cale riforma dell'insegnamento in tutti i suoi gradi da lui fatta, quando fu ministro della P. I., volle introdotta l'istruzione religiosa anche nelle scuole medie, oltrechè averla restituita nelle primarie, e fondata la prima cattedra ufficiale di Storia delle religioni nell'-Ateneo della capitale d'Italia. Come espressione caratteristica di tale indirizzo nel campo del pensiero religioso, possiamo ricordare i *Discorsi di religione*, (Vallecchi, Firenze, 1920), del GENTILE appunto, dove egli espone — inquadrata nelle idee generali del sistema — la sua concezione religiosa del punto di vista politico, filosofico e morale. Ispirandosi più o meno direttamente alle idee del GENTILE, vari discepoli spirituali di lui si occuparono del problema religioso sotto i suoi vari aspetti.

Senza considerare i *filosofi della religione*, che qui direttamente non ci interessano, ricorderemo gli *storici*, anzi lo storico maggiore, che è Adolfo OMODEO, nelle opere del quale tuttavia la filosofia (idealistica) è ispiratrice, perchè tali opere sono infeudate al concetto (gentiliano) che la storia è la filosofia, e che la filosofia è la filosofia idealistica. Senza parlare dei suoi scritti minori — per quanto riguarda la mole almeno — p. e. l'*Antologia del Nuovo testamento*, da lui tradotta, commentata e annotata, e le polemiche col BUONAIUTI, sparse nel *Giornale critico della filosofia italiana*, le opere maggiori dell'OMODEO sono tre, e tutte riguardano le origini cristiane. La prima di esse si intitola *Gesù e le origini del Cristianesimo* (Principato, Messina, 1923, II. edizione), dove — pur pretendendo di ridurre il Cristo e la sua religione nell'angusto ambito dello spirito umano — l'A. riesce a darne una storia viva ; e in questa vivezza — dovuta senza dubbio alla concezione neohegeliana della storia — sta appunto la caratteristica di quest'opera come delle seguenti. Nella lunga e significativa introduzione l'A. illustra particolarmente il suo concetto della storia come sviluppo, come vita — onde alla spiegazione della storia per *cause*, è sostituita la spiegazione della storia per *fini* — e intraprende una polemica contro l'astrattismo storico protestante — che à sin'ora così largamente dominato specie nel campo degli studi biblici — e contro il naturalismo, il meccanicismo storico in genere, dove la storia — come l'universo — si dissolve in un caos di atomi. Il Cristianesimo viene sempre risolto razionalisticamente ; cessa però di essere un fatto accidentale, una casuale accozzaglia di elementi estrinseci in un organismo spirituale, che — sia anche considerato quale naturale e necessario sviluppo storico, come pretende l'autore — à pur rinnovato e dominato il mondo ; ma diventa un fatto pieno

di ragione, uno sviluppo razionale. — Una particolare attuazione di questo concetto dell'autonomia di origine e di sviluppo del Cristianesimo — che l'A. intende sempre in senso razionalistico e immanentistico — troviamo nella seconda opera sua, *Prolegomeni alla storia dell'età apostolica* (Principato, Messina, 1920), dove è trattata la famosa questione : Paolo e l'Ellenismo. Egli sostiene che il Cristianesimo di S. Paolo è nella stessa linea di sviluppo a lui precedente, nè si può quindi risolvere meccanicisticamente — come spesso si fa da critici moderni, p. e. il Loisy — negli elementi ellenistici, stoici e misteriosofici, che formano come l'ambiente religioso (d'ispirazione orientale) dell'epoca.Le (poche)analogie che si possono riscontrare tra questo e quello sarebbero precisamente dovute ad una comune elementare situazione religiosa, non a rapporti estrinseci, e saranno canali per cui il Cristianesimo penetrerà nella mentalità religiosa dell'epoca, e non viceversa. — Su questa fondamentale questione più ampiamente e più particolarmente l'A. ritorna nella terza opera sua : *Paolo di Tarso, apostolo delle genti* (Principato, Messina, 1923). Considerando la civiltà greco-romana ed il Cristianesimo, l'Omodeo illustra, giustifica, dialettizza la storia spirituale e religiosa dell'età imperiale romana, dove, al crollo di tutti gli ideali — artistici, speculativi, politici, etici — del mondo antico, si manifesta un intenso bisogno religioso, l'esigenza di un mondo sovrumano. In tale situazione troverebbe il suo addentellato, senza perdere la propria (per l'A. solo umana) originalità, il grande fatto del Cristianesimo. Questo, di fronte alla religiosità ellenistica, svolge dal Giudaismo un contenuto spirituale, cui quella — pur in una certa comunanza di aspirazioni — non avrebbe potuto giungere : la concezione di una storia religiosa dell'umanità.

All'infuori della corrente idealistica — che è alla testa della coltura italiana contemporanea — spesso con essa simpatizzanti, spesso con essa in contrasto, stanno in generale quei cultori italiani di studi religiosi — e sono i più — che non manifestano ancora un preciso orientamento nel campo del pensiero. Tra i primi e al primo posto è senza dubbio Raffaele Pettazzoni, il quale professa Storia delle religioni nella prima cattedra ufficiale che questa materia à avuto in Italia. L'attività scientifica del Pettazzoni è difatti veramente notevole, sia in estensione (presentava al concorso una quarantina di pubblicazioni) che in qualità, poichè i suoi lavori appaiono seriamente preparati e impostati ; e inoltre egli à sempre preso parte attiva ai Congressi (in Italia e all'Estero) in rapporto alla Storia delle reli-

gioni. Ma come l'Omodeo, il Pettazzoni parte da una concezione razionalistica della religione e del Cristianesimo, quantunque meno dell'Omodeo abbia coscienza della posizione speculativa del problema religioso. La fisionomia culturale dell'A. è prevalentemente filologica, etnologica, archeologica ; tuttavia egli possiede il dono di una penetrazione ed intuizione dello sviluppo storico non comune : come risulta p. e. dalla visione unica, attraverso la molteplicità ed i contrasti, che riesce a dare della religione iranica e della religione greca nei due rispettivi volumi sull'argomento (1).

Meno questa dote appare dalla grande opera intorno all'idea di Dio presso i popoli non civilizzati, che pure tuttavia rappresenta il suo maggior titolo di attività scientifica, e in cui è raccolto, ordinato, interpretato comparativamente un materiale enorme ; in parte forse perchè l'argomento meno si prestava, in parte perchè l'A. non considera a sufficenza il movimento storico presso tali popoli, che invece à dimostrato la dottrina dei *cicli culturali* (2).L'ultima tra le opere maggiori del Pettazzoni è un volume sui *Misteri* (3),dove egli si propone di spiegare lo svolgimento storico dei vari misteri mediante la storia dei vari popoli in cui sorsero, e darne una teoria storico-religiosa, che comprende il loro prolungamento nella storia religiosa cristiana.

Il luogo che tiene nel campo della Storia delle religioni Raffaele Pettazzoni, si può dire tiene nel campo della storia del Cristianesimo Ernesto Buonaiuti, che professa questa materia nella stessa Università di Roma. Apertamente avverso al movimento idealistico, tuttavia egli sembra mantenere — seguendo il metodo storico-filologico — atteggiamenti contradditori dell'ormai superato modernismo. Di lui che — oltre ad essere oratore assai efficace — è anche scrittore assai fecondo, ricorderemo p. e. *Lo gnosticismo : storia di antiche lotte religiose* (Roma, Ferrari, 1907), lavoro in cui alla conoscenza dei testi e della letteratura critica si accoppia una visione propria del fenomeno, che solo si può lamentare sia troppo raccolta nelle conclusioni dell'opera, anzichè penetrare tutta l'esposizione ; i *Saggi di filologia e storia del Nuovo testamento* (Roma, Ferrari, 1910), volgarizzazione di studi vari, specie del Deissmann,

(1) *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna,Zanichelli, 1920 ; *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro, ibid.*, 1921.

(2) *Dio : formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* ; vol. 1° : *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma, Athenaeum, 1922. Cfr. U. A. Padovani, *Intorno all'origine dell'idea di Dio*, in *RFNS*, 1923, vol. XV, p. 285 e segg.

(3) *I misteri : Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna, Zanichelli, 1924.

sul greco popolare, in rapporto alle espressioni e alle idee del Nuovo testamento ; i *Saggi sul Cristianesimo primitivo* a cura e con introduzione di F. A. Ferrari (Il solco, Città di Castello, 1923), dove i primi secoli del Cristianesimo, ricchi di così intenso fascino spirituale, da S. Paolo a S. Agostino, sono studiati, in visioni d'insieme come in particolari punti di veduta e di ricerca ; ed infine tutta quella varia produzione religiosa — divulgativa, apologetica, polemica — in cui il Buonaiuti fu tratto dalle sue stesse idee.

Ma accanto a costoro che sono, per così dire, i rappresentanti ufficiali di questi studi in Italia, dobbiamo ricordare altri cultori di scienze religiose : Umberto Fracassini, il quale — prete — all'epoca del modernismo, fu tra i primi che tentarono di divulgare fra il clero i risultati della critica biblica e d'introdurre nei seminari un insegnamento relativo alle esigenze dello spirito moderno. Senza contare gli scritti minori, nel volume *Che cos'è la Bibbia* l'A. traccia lo sviluppo storico della religione israelitica e delle origini cristiane, riconnettendo con esso il contenuto delle diverse parti della Bibbia, per spiegare storicamente la dottrina dell'ispirazione. Il volume dal titolo *L'impero e il Cristianesimo da Nerone a Costantino* è uno studio della lotta del Cristianesimo con lo stato romano fino al suo trionfo. Finalmente col volume *Il misticismo greco e il Cristianesimo* (Città di Castello, Il Solco, 1922), che è il lavoro suo più importante, sostiene la tesi che in realtà il Cristianesimo, nel suo primo periodo specialmente, non è un mistero, e le differenze sostaziali tra le due religioni vi appaiono rilevate con chiarezza, con efficacia, ed anche con inusitato calore. Nicola Turchi, pure prete, studioso di varia dottrina e di grande operosità, che egli è andato esplicando anche nel promuovere e divulgare la propria disciplina, ma cui non è pari una visione viva e un ripensamento del fatto religioso. Manchevolezze queste che si riscontrano non solo nel suo pregevole *Manuale di storia delle religioni* (1), il quale è la prima opera del genere che sia stata fatta in Italia, ma anche in una (pur così chiara) monografia come quella dedicata a *Le religioni misteriosofiche del mondo antico* — cui è appendice naturale la raccolta delle *Fonti della storia dei misteri nella età ellenistica* — e, insomma, negli altri suoi scritti maggiori e minori. Luigi Salvatorelli (2) il quale, sebbene ora abbia rivolto altrove la propria attività culturale, fu con gli scritti e l'insegnamento tra

(1) Bocca, Torino, 1912 (I. edizione), 1922, (II. edizione aumentata).
(2) Cfr. di lui p. e. l'*Introduzione bibliografica alla scienza delle religioni*, Roma, Quadrotta, 1914.

i pionieri degli studi religiosi in Italia ; e assieme a lui, più ricco di esperienza religiosa, Uberto PESTALOZZA (1), che invece è rimasto con costanza e disinteresse sulla breccia aperta per gli studi religiosi nella rinascita spiritualistica di questo secolo.

Non dobbiamo infine dimenticare il nome di coloro che hanno contribuito all'incremento delle scienze religiose in Italia — sia pur meno direttamente — o per minor produzione scientifica nel campo della storia delle religioni, come S. MINOCCHI, V. MACCHIORO (2), F. A. FERRARI, ecc. ; o per aver trattato solo incidentalmente di questo argomento, altro essendo il campo specifico dei loro studi, ove pur acquistarono fama, come G. VACCA, professore di lingua e letteratura cinese, G. LEVI della VIDA, professore di ebraico e lingue semitiche comparate, e C. FORMICHI, professore di sanscrito nell'Università di Roma ; P. E. PAVOLINI, pure professore di sanscrito nell'Istituto di studi superiori in Firenze, F. BELLONI-FILIPPI nell'Università di Pisa, A. BALLINI nell'Università cattolica di Milano ; l'egittologo G. FARINA, il folklorista R. CORSO, l'islamista C. A. NALLINO e particolarmente Leone CAETANI, principe di Teano, i cui insigni lavori sull'Islam (3) valicano il puro campo orientale semitico ed entrano addirittura in quello più vasto della scienza (geologia, storia universale) ; ecc. ecc.

Per quanto concerne l'*insegnamento universitario* di scienze religiose, in seguito alle dimissioni del prof. Raffaele MARIANO della cattedra di Storia della Chiesa presso la R. Università di Napoli, avvenute nel 1904, e alla morte (1913) del prof. Baldassare LABANCA, il quale aveva fino all'ultimo tenuta la cattedra di Storia del Cristianesimo nella R. Università di Roma, anche gli unici due insegnamenti ufficiali di materie religiose, che si avevano nelle università italiane, di fatti rimasero sospesi. Chè la cattedra di storia della Chiesa fu occupata solo nel 1912 da Luigi SALVATORELLI, ma tenuta

(1) Cfr. p. e. JEVONS-PESTALOZZA, *L'Idea di Dio nelle religioni primitive*, Hoepli, Milano, 1914.

(2) Nei suoi lavori sull'Orfismo (cfr. *Zagreus, Studi sull'Orfismo*, Bari, Laterza, 1920. — *Eraclito, Nuovi saggi sull'Orfismo*, Bari, Laterza, 1922. — *Orfismo e Paolinismo*, Cultura moderna, Montevarchi, 1922) questo autore sostiene la strana tesi che l'Orfismo sia il lievito spirituale del pensiero greco, dalle prime alle più tarde sue manifestazioni, e che il Cristianesimo,da lui definito per un Orfismo trasformato e spiritualizzato, ne sia la legittima conclusione.

(3) *Annali dell'Islam*, in continuazione (dall'anno 1° all'anno 35 e dell'Egira : 8 volumi : 1905-1918), Hoepli,Milano. — *Studi di storia orientale*, in continuazione (Vol. 1° : Islam e Cristianesimo. L'Arabia preislamica.Gli arabi antichi : 1911. Vol. 3° : La biografia di Maometto profeta ed uomo di Stato. Il principio del Califfato. La conquista dell'Arabia : 1914), Hoepli, Milano.

appena par qualche anno, avendo poi anch'egli, come il MARIANO, date le sue dimissioni. Si ebbe un nuovo intermezzo, finchè, nel 1923, essendo Ministro della P. I. G. GENTILE, per meriti speciali veniva nominato a quel posto — che tuttora mantiene — Adolfo OMODEO, del quale abbiamo considerato più sopra la produzione scientifica. La cattedra di storia del Cristianesimo fu invece subito coperta per concorso nel 1915 dal prof. Ernesto BUONAIUTI, il quale pure la tiene tuttora. Frattanto, altri studiosi di scienze religiose, preparatisi con sforzi e mezzi personali, si presentavano al pubblico insegnamento durante il decennio 1910-1920. Nel 1912 fu data la prima libera docenza in storia delle religioni a Uberto PESTALOZZA; che venne poi incaricato della stessa materia presso la R. Accademia scientifico-letteraria (ora R. Università) di Milano dove tuttodì insegna. Seguirono tosto altre libere docenze e conseguentemente altri insegnamenti per incarico : presso la R. Università di Bologna Raffaele PETTAZZONI, presso il R. Istituto di studi superiori in Firenze Umberto FRACASSINI, e presso la R. Università di Roma Nicola TURCHI. Finalmente, a coronamento di questa promettente ascesa degli studi religiosi in Italia, nel 1923 il ministro GENTILE costituiva la cattedra ufficiale di storia delle religioni presso la R. Università di Roma, e ne bandiva tosto il concorso, che fu vinto dal prof. Raffaele PETTAZZONI. La storia delle religioni nella Università di Roma trova una organica integrazione nella Scuola orientale, annessa alla Facoltà di lettere, dove si insegnano da studiosi di valore materie affini ed ausiliarie . Vi è già il germe di una Scuola di scienza delle religioni, che potrà diventare un istituto analogo alla famosa Sezione di scienze religiose annessa alla *École pratique de hautes Études* in Parigi. Anche l'Università cattolica del Sacro Cuore in Milano fin dalla sua origine costituì tra le materie della Facoltà di filosofia e lettere l'Introduzione alla scienza delle religioni ; la quale pure trova organica integrazione nell'insegnamento del Sanscrito, delle Antichità classiche, della Storia della Chiesa, della Letteratura cristiana antica, dell'Assiriologia, dell'Agiografia, etc.

Quanto alle *pubblicazioni* di Storia delle religioni, poco abbiamo a dire di quelle ispirate e promosse dal modernismo, perchè — se possono essere state notevoli in quantità — non lo furono ugualmente pel contenuto, anche perchè troppo spesso determinate da motivi polemici. E non molto ugualmente ci sarebbe a dire intorno a quelle che dipendono dall'Idealismo gentiliano, perchè, se tale indirizzo di pensiero nutre un vivo interesse pei problemi religiosi, questi consi-

dera quasi esclusivamente dal punto di vista filosofico, non essendo per esso la religione un valore autonomo,ma tale che deve risolversi nella filosifia, di cui è un momento astratto, e dunque infine incapace di svolgimento e di trattazione storica. Tuttavia è notevole la produzione generale, che nel campo della storia delle religioni è stata ideata o ha visto la luce, specialmente in questi ultimi anni.

Riviste, come la *Rivista di scienza delle religioni*, redatta da un comitato di sette studiosi, e che pubblicò due soli numeri (1916); *Religio*, fondata da N. Turchi ed in seguito diretta dall'egittologo G. Farina, durata due anni (1919-1920); la *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* (1920-1923) e *Alle fonti della religione* (1921-1923), la cui eredità è stata raccolta dalla rivista *Studi e materiali di storia delle religioni*, che da poco à iniziato la sua vita sotto la direzione di C. Formichi, R. Pettazzoni, G. Tucci; e infine le *Ricerche religiose*, dirette da E. Buonaiuti, che è sorta al principio di quest' anno e à fin'ora pubblicato regolarmente i suoi numeri.

Fra le *collezioni* ricorderemo anzitutto quella intitolata *Storia delle religioni*, diretta dal prof. R. Pettazzoni presso l'editore Zanichelli di Bologna; poi la *Biblioteca di critica religiosa*, diretta da E. Buonaiuti ed edita dal Campitelli di Foligno; la *Biblioteca di cultura religiosa*, diretta da F. A. Ferrari e edita dal *Solco* a Città di Castello; infine le *Apologie* delle varie religioni,che l'editore Formiggini di Roma à affidato rispettivamente a uomini comunque rappresentativi delle medesime; e i *Quaderni di Bilychnis*; pubblicati dalla rivista protestante omonima di argomenti vari e di diverso valore.

Ad onore degli studi italiani di storia delle religioni, non dobbiamo dimenticare che la produzione editoriale sull'argomento è quasi esclusivamente usufruttata dai non molti cultori di questa scienza, e dunque fatta in vista di un interesse quasi esclusivamente culturale: ne è prova p. e. la vita effimera che ebbero generalmente le riviste di studi religiosi, molte delle quali però furono sospese perchè condannate dalla Chiesa,avendo cercato di continuare più o meno copertamente la tradizione modernistica.

Se dovessimo ricordare tutte le varie *iniziative culturali* che — all'infuori dell'insegnamento ufficiale — e specialmente dopo la guerra, furono prese dalle parti più diverse, per la divulgazione degli studi religiosiin Italia, dovremmo dire molto. Ma non ne mette conto, chè la maggior parte non presenta un vero valore, o per manchevolezza scientifica — promosse ed attuate come spesso sono da dilettanti — o perchè passionatamente ispirate a scopi di propaganda

modernista, protestante o razionalista. Merita tuttavia che rammentiamo la breve apparizione della Storia delle religioni come sezione ottava della classe C (scienze morali) al *Settimo Congresso della Società italiana per il progresso delle scienze*, tenutosi in Siena nel 1913, sezione che ebbe a presidente il Senatore Ignazio GUIDI.. Nel campo cattolico ricorderemo quell'*Istituto di Cultura superiore religiosa*, il quale fu costituito con molta opportunità, secondo l'esigenza dei tempi, e continua con molta fortuna, data la serietà dell'iniziativa, presso l'Università Gregoriana in Roma, per quel pubblico colto che sente la necessità di una integrazione religiosa superiore alla propria cultura. E l'analogo *Istituto superiore di scienze religiose*, che — dando una parte più speciale alla scienza delle religioni — fu promosso dalla Società italiana per gli studi filosofici e religiosi e attuato presso l'Università cattolica del S. C. fin dall'anno 1924. Ad ogni modo tali iniziative — qualunque sia la loro fisionomia e il loro valore — stanno a dimostrare il crescente interesse per gli studi religiosi in Italia — anche fuori dell'ambito strettamente scientifico — presso i non credenti come presso i cattolici, e accennano a svolgersi ed a aumentare in un ambiente il quale ora sembra più sereno e più favorevole per tuttociò che à rapporto con la religione.

Non crediamo però che questo interesse per i problemi religiosi significhi senz'altro interesse puro per la religione in generale e per il cattolicesimo in particolare. Perchè, se nei non lontani tempi in cui dominava il positivismo agnostico ed il laicismo negativo, la religione era pressochè bandita dal campo scientifico e dal consorzio civile, con ciò stesso — come ben dice il GENTILE (1) — le restava implicitamente una integrità assoluta di fronte al mondo profano ; laddove in quest'epoca di rinnovato fervore spiritualistico, l'interesse religioso pare valorizzi la religione solo risolvendola — secondo il razionalismo e l'immanentismo moderno — nella filosofia. Per opporsi validamente ad un tale atteggiamento culturale uno dei mezzi migliori crediamo sia lo studio della scienza delle religioni, la quale poi dal canto suo, mediante il metodo comparativo, ha comunque tentato la riduzione del Cristianesimo agli altri culti. Di fronte alla scuola antropologica, che prendeva ispirazione del positivismo evoluzionistico, è sorta fuori d'Italia e si è affermata con fortuna la scuola storico-culturale cattolica, la quale fa capo al nome illustre del p. SCHMIDT ; ai cattolici italiani, di fronte all'idealismo

(1) Cfr. *Discorsi di religione*, Valecchi, Firenze, 1910.

attuale italiano, il quale crediamo sia una significativa parola che il razionalismo moderno ha pronunziato, sembra spetti per ciò un compito più grave, anche per la minor loro preparazione scientifica nel campo degli studi religiosi. A questo compito non potranno però corrispondere, se non avranno l'aiuto efficace dei cattolici d'altre nazioni, che la *Semaine d'Ethnologie religieuse* sembra stringere in un vincolo il quale trascende ogni barriera, nella grande unità del pensiero cattolico.

BIBL. — E. BUONAIUTI, *Gli studi relig. nella cultura superiore*, in *NA*, 1919, p. 163 e segg. — B. CROCE, *Storia della storiografia ital. nel sec. XIX*, 2 vol., Bari, Laterza, 1921. — A. DELLA TORRE, *Il Cristianesimo in Italia dai Filosofi ai Modernisti*, Palermo, Sandron, 19 . — G. GENTILE, *Il Modernismo e i rapporti tra relig. e filos.*, Bari, Laterea, 1909. — L. H. JORDAN, and B. LABANCA, *The Study of Relig. in the Ital. Universities*, Frowde, London, 1909. — L. H. JORDAN, *The Study of the Hist. of Relig. in the Ital. Univ.*, in *The Americ. Journ. of Theol.*, 1919, p. 40 e segg. — G. MALIANDI, *Studi italiani di storia relig.*, in *Nuova Riv. Stor.*, 1918, p. 29-47, 91-95 ; 1919, p. 84-96 ; 1920, p. 203-210, 593-600 ; 1922, p. 368-378 ; 1923, p. 292-299 ; 1924, p. 340-348. — F. MEDA, *L'Università cattol. nel pensiero di C. Correnti*, in *NA*, 1922, p. 97 e segg. — S. MINOCCHI, *L'insegnamento relig. nelle scuole italiane*, ne *La cultura contemporanea*, 1912, p. 217 e segg. — U. A. PADOVANI, *Di alcune recenti pubblicazioni*, in *RFNS*, 1922, vol. XIV, p. 326 e segg. ; *V. Fornari*, Milano, Vita e Pensiero, 1924. — R. PETTAZZONI, Prefazione alla *Religione primit. in Sardegna*, Piacenza, Soc. edit. pontremolese, 1912 ; Prefaz. a *La religione di Zarathustra*, Bologna, Zanichelli, 1910 ; *Lo studio delle religioni in Italia*, in *NA*, 1912, p. 107 e segg. — C. PUINI, Prefaz. ai *Saggi di storia delle religioni*, Firenze, Le Monnier, 1882. — L. SALVATORELLI, *Saggi di storia e politica relig.*, Città di Castello, Lapi, 1914, p. 153-168, 227-265, 267-278. — N. TURCHI, *Saggi di storia delle religioni*, Foligno, Campitelli, 1924, p. 1 e segg.

[5] Die Primitiven und das kausale Denken.

von Johannes LINDWORSKY, S. J., Köln.

M. H. Lassen Sie mich zunächst den *Standpunkt* klarlegen, von dem aus der Experimentalpsychologe das Problem des kausalen Denkens der Primitiven behandeln kann. Ich erhebe nicht den Anspruch, als Ethnologe aufzutreten und erkläre mich auf diesem Gebiete als inkompetent. Ich höre vielmehr von den Ethnologen, welche eigenartigen Beobachtungen sie auf diesem Gebiete machen konnten, und stelle fest, dass die Erklärungsversuche der Ethnologen zumeist psychologischer Art sind. Dass aber die bisherigen Erklärungsversuche nicht befriedigen, braucht kaum gesagt zu werden. Darum haben Sie ja den Psychologen aufgefordert, das

Wort zu ergreifen, und wenn nicht alles täuscht, ist er heute imstand, eine grundsätzliche und ausreichende Lösung zu bieten, allein auf das sich stützend, was die gegenwärtige experimentelle Denk- und Willenspsychologie über das kausale Denken und seine Entwicklung zu sagen weiss. Die Anwendung und weitere Auswertung dieser allgemeinen Lösung muss dann wieder dem Ethnologen überlassen werden.

Es erübrigt sich vor Fachleuten, die merkwürdigen *Tatsachen* im einzelnen aufzuführen, die nicht nur den Logiker befremden müssen : Ein Unglück trifft die Primitiven, und sie schreiben es dem Schiff mit drei Schornsteinen zu, das gestern ihre Küste passierte und sie, die bisher nur Schiffe mit zwei Schornsteinen gesehen, in Erstaunen versetzt hat. Eine Viehseuche bricht aus : Die langen Soutanen der neuangekommenen Missionare sind schuld daran. Die Primitiven scheinen alles und jedes in kausale Verbindung bringen zu können. Besonders befremdet, dass sie allüberall mystische Zusammenhänge sehen. Namentlich bei ihren merkwürdigen Zaubergebräuchen, wo sie, um nur ein Beispiel zu nennen, den Feind zu treffen hoffen, wenn sie sein Bild verletzen. Solcherart sind die Beobachtungen, die das kausale Denken der Primitiven zum Problem werden liessen.

Die *Deutungsversuche* der Ethnologen sind diesem Rätsel gegenüber weder gleichförmig noch befriedigend. Aeltere Forscher wollten aus den erwähnten Tatsachen überhaupt einen radikalen Unterschied der geistigen Funktionen ableiten. Andere sahen in ihnen einen Beweis für den Entwicklungsübergang von Tier zu Mensch. Eine konkretere Lösung versuchen jene Forscher, die von Wundt beeinflusst, von einem Vorherrschen der Assoziationen reden, oder jene, die von Kants Ideen geleitet, meinen, die Formen « Ursache-Folge » seien in dem primitiven Bewusstsein anders als in dem unsrigen konstruiert. Auch moderne Psychologen, die der experimentellen Denkpsychologie noch fernstehen, begnügen sich mit recht phrasenhaften Wendungen. So werden in einer ganz modernen Schrift (1) die Abnormitäten des primitiven Kausalbegriffes zurückgeführt auf « Schwäche der Denkenergie... Ohnmacht, die geistige Kraft im gegebenen Moment zur Entfaltung zu bringen ». Eine Ausnahme bildet Bartlett (2), der freilich ohne näheren Beweis resolut die Ansicht ver-

(1) R. Thurnwald, *Psychologie des primitiven Menschen*, in G. Kafka, *Handbuch der vergl. Psychol.*, I. Bd., 2. Abt., 8°, München, Reinhardt, 1922, S. 145-320.

(2) F. C. Bartlett, *Psychology and Primitive Culture*, 8°, Cambridge University Press, 1923.

tritt : die geistigen Funktionen der Primitiven sind die gleichen wie die unsrigen ; die Abweichungen in ihrer Betätigung rühren allein von den verschiedenen Lebensbedingungen her.

Wir wollen davon absehen, diese verschiedenen Deutungsversuche zu kritisieren und statt dessen sofort an die Behandlung des Problems vom Standpunkt der heutigen Psychologie aus herantreten.

I. — Kein Ausfall von Denkfunktionen.

Beobachtet der naturwissenschaftlich geschulte Psychologe eine Abnormität des seelischen Lebens, so drängt sich ihm zunächst die Frage auf, ob vielleicht eine *Ausfallserscheinung* vorliege, d. h.ob eine Funktion, die dem normalen Seelenleben eignet, in dem abnorm reagierenden überhaupt fehle. So erklären sich z. B. gewisse Mängel des Sehens, etwa die Nachtblindheit, einfach durch Ausfall bestimmter Organe bezw. ihrer Funktion. Angesichts der groben Verstösse gegen die Logik, welche sich die Primitiven, wie es scheint, zuschulden kommen lassen, können wir darum zuerst die Frage aufwerfen, ob vielleicht das kausale Denken bei ihnen ganz ausfalle, etwa darum, weil auf dieser « Entwicklungsstufe des Tieres zum Menschen » eben diese hohe Funktion noch nicht herausgebildet sei. Beim Tier können wir ja mit aller Gewissheit den Ausfall des kausalen Denkens nachweisen.

Indes, wenn wir den Primitiven von früher Jugend auf in unsere Schule bringen, werden wir keinen Ausfall eines Kausalbegriffes feststellen, während wir kein Tier zu kausalem Denken erziehen können. Aber wir brauchen gar nicht diese Erfahrungen heranzuziehen. Beobachten wir den Primitiven nur in seinem Alltagsleben, in seiner Speisebereitung, auf der Jagd, so werden wir allüberall das gleiche kausale Denken finden wie bei uns. Ja, die Ethnologen betonen sogar, dass der Primitive ein lebhaftes kausales Bedürfnis habe. Die Abnormitäten seines kausalen Denkens treten immer nur bei gewissen ausserordentlichen, der Erklärung weniger zugänglichen Erscheinungen zutage. Die Ausfallshypothese muss somit preisgegeben werden.

II. — Keine Störung des Denkens.

Versagt eine Ausfallshypothese, so denkt der naturwissenschaftlich

eingestellte Psychologe, wenn auch ungern, an eine *Alteration*. Ist vielleicht das Denken der Primitiven in sich defekt ?

Diese Frage kann ich Ihnen auf Grund von Experimenten der letzten Jahre beantworten, und zwar verneinend. Experimente an Kindern (1) haben ergeben, dass sich dieselben Fehler im kausalen Denken, die wir bei den Primitiven feststellen, auch bei europäischen Schulkindern finden, und zwar nicht als Ausnahmen bei besonders unbegabten, sondern als die Regel. Ich schliesse daraus, vorläufig und versuchsweise : wenn solche Fehler bei unsern Kindern kein Anzeichen einer Alteration oder einer Abnormität des Denkens sind, so brauchen wir auch bei den Primitiven keinen Defekt im Denken anzunehmen.

III. — Nicht nur Entwicklungsrückstand.

Es ist dem ethnologischen Laien sehr geläufig, die Primitiven als geistige Kinder anzusprechen. In vielen Stücken trifft diese Parallele zu, in andern versagt sie vollständig. Die vitalen Interessen und Verhaltungsweisen der Primitiven sind keineswegs die von Kindern. Oder vergleichen wir den Gesang der Primitiven mit dem von Kindern, so erkennt man sofort die völlige Andersartigkeit der geistigen Leistungen in beiden Fällen. Man wird sich darum schon im allgemeinen davor hüten müssen, Abweichungen des primitiven Verhaltens von dem unsrigen einfach als *Entwicklungsrückstand* erklären zu wollen. So auch beim kausalen Denken. Wir können es zweifellos als ein Ergebnis unserer bisherigen Betrachtung festhalten, dass das kausale Denken der Primitiven vielfach den gleichen Entwicklungsrückstand zeigt wie das unserer Schulkinder. Daneben weist es aber auch Eigenarten auf, die wir bei dem Kinde nicht finden. Dazu gehört vor allem die Vorherrschaft des Mystischen. Wir sahen bei den Experimenten von Katz, dass auch bei Kindern das Mystische, Zauberhafte sich als kausaler Faktor geltend macht. Dennoch beherrscht dieser Zug nicht ihr Geistesleben und namentlich findet er nicht jene praktische Auswertung, die wir bei den Zaubergebräuchen der Naturvölker mit höchster Befremdung feststellen.

Lévy-Bruhl glaubte darum das kausale Denken der Primitiven dadurch erklären zu können, dass er es ein *mystisches* nannte. Aber was ist mit einer solchen Bezeichnung gewonnen ? Der Psychologe

(1) C. Raspe, *Kindliche Selbstbeobachtung und Theoriebildung*, *ZAP*, 1924, XXXIII. Bd., S. 302-328.

kennt keine seelischen Funktionen, die von vorneherein auf bestimmte Sonderobjekte gerichtet oder eingestellt wären. Mystisches Denken kann für ihn nur heissen : das Denken wendet sich häufig mystischen Objekten zu. Somit ist die vermeintliche Erklärung nur eine Umschreibung der Tatsache. Es wird nun kaum möglich sein, auf induktivem Wege, indem wir das ethnologische Material durchmustern, eine Erklärung dieses mystischen Denkens zu finden. Dagegen dürfte uns die Erklärung wenigstens in ihrem grundsätzlichen Teil deduktiv zugänglich sein, wenn wir auf den Ergebnissen der Denkpsychologie fussend, die Entstehung des kausalen Denkens und seine Entwicklung betrachten. Diese allgemeinen Betrachtungen mit konkreten Zügen auszufüllen, sie im einzelnen auf die Naturvölker anzuwenden, das wird dann wieder Sache des Ethnologen sein.

IV. — Die normale Entwicklung des kausalen Denkens.

Obwohl den Ethnologen die *erste Entstehung des kausalen Denkens* weniger interessiert als dessen Entwicklung, so darf sie hier doch nicht ganz übergangen werden ; gewisse landläufige, aber irreführende Anschauungen über das Denken möchten sich sonst einschleichen und unsere späteren Ausführungen wertlos machen. Darum sei das Entstehen des kausalen Denkens kurz skizziert.

Alle unsere Begriffe stammen aus unserem Erleben, direkt oder indirekt. Ein Begriff, für den wir keine Erlebnisgrundlage vorweisen könnten, existiert nicht. Die Erlebnisgrundlage des Kausalbegriffs ist unser eigenes inneres Wollen. Dieses Wollen, das stets eine Stellungnahme ist, dieses Wollen, das so oft es erscheint, eine durch das Ich bewirkte Veränderung der inneren Stellungnahme besagt. Diese Auffassung kann nunmehr im wesentlichen als durch die experimentelle Beobachtung gesichert gelten (1). Wenigstens die deutschen Experimentalpsychologen, die noch vor einem Jahrzehnt das Wollen als Elementarfunktion ablehnten, bekennen sich heute in ihrer grossen Mehrzahl zu dem Erlebnis der innern Tätigkeit.

Die nächste Stufe für die Entstehung des kausalen Denkens — ich meine damit keine zeitlich getrennten Stufen, sondern nur abgrenzbare Erlebnisse von verschiedener Kompliziertheit, Erlebnisse, die wir wirklich durchmachen, und auf die sich unser kausales Denken gründet — erleben wir in der gewollten *Muskelbewegung*.

(1) Vgl. J. Lindworsky, *Der Wille*[3], 8°, Leipzig, Barth, 1923, S. 35 f.

Einerlei, wie die Muskelbewegung von unserem Wollen abhängen mag : sie ist während ihrer ganzen Ausführung eben doch die gewollte Bewegung. Ja, nach den Beschreibungen der Versuchspersonen lässt sich sagen : die willkürliche Muskelbewegung ist von dem Willensmoment gewissermassen beseelt.

Als dritte Stufe können wir das Erlebnis bezeichnen, bei dem sich infolge unserer gewollten Muskelbewegung in der *Aussenwelt* etwas ändert : ein Gegenstand wird infolge unseres Wollens von unserer Hand umschlossen und verändert seine Lage. Hier haben wir zum ersten Mal einen konkreten Kausalzusammenhang, bei dem die Aussenwelt, ein vom Ich verschiedener Gegenstand, in Mitleidenschaft gezogen wird.

Die vierte Stufe. Dass andere Subjekte kausal tätig sind, das können wir, wie schon HUME richtig ausgeführt hat, nicht unmittelbar wahrnehmen. Aber wenn ein anderer den Gegenstand, von dem soeben die Rede war, auf dieselbe Weise behandelt wie wir,erkennen wir sofort die Gleichheit dieser beiden komplexen Vorgänge. Teils nehmen wir die gleichen Züge an beiden Vorgängen wirklich wahr, teils ergänzen wir das Wahrgenommene im Sinne der Gleichheit. Dass der andere seine Bewegung will, das können wir nicht wahrnehmen. Das Kind und der Erwachsene im Alltagsleben ergänzt diesen Zug auch nicht durch einen Analogieschluss, wie man früher vielfach meinte : nein, nach den Gesetzen der Komplexergänzung (1) erleben wir spontan in den nur teilweise wahrnehmbaren Komplexen einen Wollenden mit ; genau besehen, ist es unser eigenes Wollen, aber wir erleben es im andern. Logisch ist dieses Verfahren nicht ganz korrekt,und es führt auch zu mancherlei falschen Urteilen. Indes, so gehen wir im naturgemässen Denken und Schliessen immer voran. Die logische Richtigkeit ist uns eine cura posterior. Wir brauchen zunächst ein Ergebnis ; die Korrektur kommt hinterdrein (2). Im Grossen und Ganzen treffen wir damit das Richtige. Auf diesem Wege lernen wir äussere Bewegungen von Menschen und dann auch von Tieren als wirkende Bewegungen erkennen und lernen, die Veränderungen in der Umwelt, die sich regelmässig an solche Bewegungen anschliessen, als Folgen auffassen.

Haben wir einige Male derartige Bewirkungen wahrgenommen, so

(1) Vgl. J. LINDWORSKY, *Experimentelle Psychologie*[3], 8°, Kempten, 1923, S. 173.

(2) Vgl. J. LINDWORSKY, *Das schlussfolgernde Denken*,8°, Freib. i. Br., Herder, 1916, S. 323 ff.

bildet sich bei uns — nicht der Kausalbegriff — von dem möchte ich in diesem Vortrag überhaupt nicht sprechen — sondern das *Schema des kausalen Zusammenhangs*, und auf dieses Schema möchte ich Ihre Aufmerksamkeit lenken. Es ist ein Reproduktionsgesetz, das wir erst in der letzten Zeit auch zahlenmässig erweisen konnten (1), dass unsere Reproduktionen nicht vom Besonderen zum Allgemeinen, sondern vom Allgemeinen zum Besonderen voranschreiten. Wird unser Besinnen auf einen kausalen Zusammenhang gelenkt, so treten in der Regel nicht die individuellen Einzelzüge ins Bewusstsein, sondern das allgemeinere Schema von Ursache und Wirkung : nicht in dieser begrifflichen Form, sondern ein schematisches Etwas, das da wirkt, und ein schematisches Etwas, das da bewirkt wird. Das verstehe ich hier unter dem Schema. Mit solchen Schemata arbeiten wir überhaupt, nicht nur beim kausalen Denken (2). Wie wir nun von diesem allgemeinen Schema zum bestimmten Ergebnis gelangen, ist nun im einzelnen zu zeigen.

V.— Die tatsaechlichen Denkschritte des Kulturmenschen.

Bietet sich dem schlicht denkenden Menschen die Wahrnehmung eines tätigen Faktors, sieht er etwa einen Menschen, der eine Axt schwingt, oder erblickt er ein Tier, das mit dem Huf scharrt, so nimmt er in solchen Vorgängen Teile jenes allgemeinen Schemas : Ursache-Wirkung wahr, das er im Verlauf seiner individuellen Erfahrung gewonnen hat. Nach den Gesetzen der Komplexreproduktion (1) zieht nun ein solcher Teil das Gesamtschema nach sich. Es tritt also sofort der allgemeine Gedanke an die mit der Ursache stets verbundene Wirkung auf, und wir suchen stets nach der Wirkung. Wir suchen nach der Spur, welche die Axthiebe oder das Scharren des Tieres hinterlassen musste. Sind wir an der Wahrnehmung behindert, so ergänzen wir das Schema in der Vorstellung. Aber woher ? Nun, aus der früheren Erfahrung ; wir setzen eine von jenen Vorstellungen als die wahrscheinliche oder sichere Wirkung ein, aus denen früher das Schema gewonnen wurde.

Oder nehmen wir den andern Fall : wir gewahren eine Veränderung, z. B. : ein junger Baum ist geknickt, oder : wo kurz zuvor

(1) Vgl. J. Lindworsky, *Beiträge zur Lehre von den Vorstellungen*, *AP*, 1922, XLII. Bd.

(2) Vgl. Otto Selz, *Die Gesetze des geordneten Denkverlaufs*, 8°, Stuttgart, 1913, und *Zur Psychol. des produktiven Denkens und des Irrtums*, 8°, Bonn, 1923.

eine unversehrte Fensterscheibe war, ist nunmehr eine zerbrochene. Oder wählen wir noch besser eine augenblicklich sich vollziehende Veränderung : ein Blumentopf fällt von der Fensterbank. Wir erfassen also eine Veränderung. Die Veränderung ist aber ein Teil jenes Komplexes : Ursache-Wirkung, von dem wir im Laufe unseres bisherigen Lebens ein allgemeines Schema gewonnen haben. Wiederum nach den Gesetzen der Komplexergänzung wird das Gesamtschema herbeigeführt : Wirkung-Ursache. Aber die allgemeine Vorstellung « Ursache » befriedigt uns nicht und kann uns praktisch nicht dienen. Wir suchen nach der konkreten Ursache : wir schauen z. B. nach der Fensterbank, neugierig, wer den Blumentopf heruntergeworfen habe. Sehen wir nichts dergleichen, so ergänzen wir das noch unausgefüllte Schema wiederum aus unserer früheren Erfahrung : ein Kind, eine Katze, ein Windstoss kann ihn hinabgestossen haben. Dabei sind auch wir akademisch Gebildete durchaus nicht logisch korrekt in den Urteilen, die wir auf Grund solcher Erfahrungen fällen. Stehen uns nur wenige Erfahrungen zur Verfügung, oder fällt uns im Augenblick nur eine Möglichkeit ein, so erklären wir sehr oft kategorisch : ein Kind hat den Blumentopf heruntergeworfen, ein Junge hat die Fensterscheibe eingeworfen, und erst nach einigem Besinnen, wenn unser Gedächtnis auch andere Erfahrungen reproduziert, lassen wir uns herbei, auch andere Möglichkeiten zuzugestehen (1).

VI. — Anwendung auf den Primitiven. Die Gewinnung des « mystischen Faktors ».

M. H. Damit habe ich Ihnen den *konkreten Gang unseres kausalen Denkens* schematisch vorgeführt, wie wir ihn nicht aus der Spekulation, sondern aus der lebendigen Darstellung des Experimentes kennen. Wie ich aus meiner experimentellen Erfahrung versichern kann, ist er selbst bei dem akademisch Gebildeten, ja bei dem philosophisch geschulten Universitätslehrer im praktischen Leben so primitiv, wie er primitiver nicht gedacht werden kann. Ich glaube, kein Ethnologe wird Bedenken tragen, solch primitive Gedankenführung auch einem Urmenschen zuzutrauen. Aber trotz seines primitiven Charakters führt uns dieses Denkverfahren weiter : es wird zum *fortschreitenden* schlussfolgernden Denken, wie ich jetzt zeigen

(1) J. Lindworsky, *Das schlussfolgernde Denken*, S. 317.

möchte. Das antizipierende Schema « Ursache-Wirkung » ist zwar aus der individuellen Erfahrung gewonnen und kann auch, wenn es reproduzierend wirkt, immer nur auf die frühere Erfahrung zurückführen ; allein es muss nicht notwendig auf eine *bestimmte* Erfahrung zurückführen. Gerade der Umstand, dass es sich vom Allgemeinen zum Besondern entfaltet, ermöglicht es dem Denkenden zu einem Ergebnis zu gelangen, das *ausserhalb seiner individuellen Erfahrung* liegt. Und das ist ja die Leistung des Schlussfolgerns. Lassen Sie mich das an einem einfachen Beispiel veranschaulichen. Der Primitive sieht eine Fusspur. Noch bevor er sie im einzelnen untersucht hat, beginnt diese Wahrnehmung als allgemeines Schema zu wirken, der Komplex « Fusspur-Wirkung und Fussgänger-Ursache » wird reproduziert. Aber die Reproduktion bringt nicht sofort das Bild eines bestimmten Individuums, das der Primitive hier einmal hat wandeln sehen, sondern zunächst nur das allgemeine Schema « Fussgänger ». Inzwischen wird die Spur genauer angesehen und als die Spur eines Mannes erkannt, und der Fussgänger wird zu einem Manne. Eine noch genauere Prüfung der Fusspur lässt entdecken, dass die linke Spur nur vier Zeheneindrücke zeigt und dass zwischen zwei Zehenspuren eine Lücke ist. Damit ist das antizipierende Schema « Fussgänger » noch weiter spezialisiert : es wird ein Mann reproduziert von einer bestimmten Grösse, an dessen linkem Fusse die mittlere Zehe fehlt. Auf Grund einer Kausalrelation weiss nun der Primitive : hier ist ein Mann gegangen, dem die mittlere Zehe am linken Fusse fehlt. Er hat vielleicht noch nie einen solchen gesehen, noch nie von einem solchen gehört, aber er ist schlussfolgernd zur Kenntnis eines solchen Individuums gekommen. Sein kausales Denken hat ihn über seine persönliche Erfahrung hinausgeführt. Es mag noch ein logischer Fehler in diesem Schluss liegen : die mittlere Zehe des Fussgängers braucht nicht zu fehlen, sie kann verkrümmt sein. Das tut nichts zur Sache. Später lernt er vielleicht Menschen mit verkrümmten Zehen kennen und korrigiert seinen apodiktischen Schluss dahin, dass jener Fussgänger ein Mann war, dem entweder jene Zehe fehlte oder dem sie verkrümmt war. Trotz dieses Fehlers ist der Primitive über seine individuelle Erfahrung hinaus und dem objektiven Tatbestand näher gekommen.

Dieses Denkverfahren bringt nun auf demselben höchst primitiven Wege — und ich wiederhole : wir alle kennen im praktischen und im forschenden Leben kein besseres — zu der Annahme eines oder vielleicht auch mehrerer ausserweltlicher Wesen. Denn gerade so,

wie er zu dem fliegenden Speer den Speerwerfer, den er nicht sieht, ergänzt, gerade so richtig und logisch ergänzt er den wahrgenommenen Komplexteil « zuckender Blitz » zu dem Gesamtkomplex eines über den Wolken hausenden höchst gewaltigen, blitzeschleudernden Wesens. Mit andern Worten : der Primitive gelangt auf durchaus naturgemässen und zunächst wenigstens auch richtigen Denkwegen zur Kenntnis eines oder mehrerer ausserweltlicher Wesen. Das *Mystische* ist in seine Welt eingezogen. So müsste es wenigstens nach den uns heute bekannten psychologischen Gesetzen geschehen, falls ihm die Kenntnis des Göttlichen nicht durch die Tradition geworden ist.

VII. — Das Prinzip der Ueberschaubarkeit. Wucherung des « mystischen Faktors ».

Wir müssen nunmehr sehen, *welche Verwertung der aussernatürliche Faktor* im kausalen Denken des Primitiven *finden kann*. Der Primitive ist befähigt kausal zu denken und er hat, wie die Ethnologen hervorheben, sogar ein sehr lebhaftes kausales Bedürfnis. Wie die andern Menschen sieht auch er sich häufig vor neue Erscheinungen gestellt und hat das Bedürfnis sich Rechenschaft über sie zu geben. Wie verläuft da der Erklärungsprozess ? Hier müssen wir wohl eine unentbehrliche *Unterscheidung* anbringen, nämlich die zwischen *Situationen*, die als *überschaubar* aufgefasst werden, und solchen, die als *nicht überschaubar* erkannt werden. Für uns Gebildete ist z. B. die Wetterlage eine unüberschaubare Situation, während wir den Lauf der Billardkugeln für überschaubar halten. So oft wir es mit einer Situation zu tun haben, die wir für unüberschaubar halten, erlauben wir uns keinen sichern Schluss. Der Primitive wird es kaum anders machen. Wenn er sieht, dass eine Schar Hühner in einer Pflanzung gescharrt hat, dann wird er kaum mit Sicherheit behaupten, diese Spur rühre von diesem, eine andere von einem bestimmten andern Huhne her. Glaubt er sich jedoch einer überschaubaren Situation gegenüber, so wird er kategorisch urteilen. Und nun ist die ganze Frage nur die, welche Situationen hält der Primitive für überschaubar ? Diese Frage kann man nicht im einzelnen beantworten, aber im allgemeinen lässt sich sagen : der Primitive hält sehr viel mehr Situationen für überschaubar als wir. Worauf gründe ich diese Behauptung ? Nun, auf die Tatsache, dass sich historisch nachweisen lässt, wie bei den Kulturvölkern die Ueberzeugung von der Ueberschaubarkeit der Situationen immer mehr

abnimmt. Und ferner : innerhalb desselben modernen Kulturvolkes vermindert sich der Glaube an die Ueberschaubarkeit einer Situation mit dem Grad der Bildung, beziehungsweise der Kenntnisse. Die Unüberschaubarkeit wird schliesslich zu einem Axiom, das in einem skeptischen « Wer weiss ? » oder in dem Dichterwort seinen Ausdruck findet : Es gibt zwischen Himmel und Erde mehr Dinge als eure Schulweisheit sich träumen lässt. Wer in früheren Zeiten einen Menschen beobachtete, der seine Augen nicht gebrauchen konnte, der glaubte fest, den Fall zu durchschauen : dem Kranken fehlte eben das Sehvermögen. Der medizinisch Gebildete unserer Tage hingegen ist der Ansicht, der Fall bedürfe noch einer genaueren Untersuchung ; denn er kennt ausser der Blindheit, die auf der Schädigung des Sehorgans beruht, noch eine solche, die nur durch eine Behinderung des Sehnerven bedingt ist, z. B. die Druckblindheit, und er kennt überdies noch eine hysterische Blindheit, die ganz andere Ursachen hat. Der Glaube an die Ueberschaubarkeit von Situationen nimmt in dem Masse ab, als die Erfahrung und die Wissenschaft uns mit der Mannigfaltigkeit der Bedingungen bekannt macht.

Was bedeutet nun dieser Umstand für das Denken der Primitiven ? Nun nichts mehr und nichts weniger, als dass *sein Denken ein mystisches werden muss.* Oder anders ausgedrückt : dass er das Ueberweltliche im ausgiebigsten Masse als Ursache der Erscheinungen heranziehen und infolgedessen auch zu den verwunderlichsten kausalen Verknüpfungen kommen muss.

Ich behaupte zunächst : sein Denken muss weitgehend ein mystisches werden. Ein Beispiel möge dies veranschaulichen. Es bricht unter seinen Haustieren eine Seuche aus. Nach seiner Ueberzeugung steht er vor einer völlig überschaubaren Situation : die Tiere waren alle gesund ; sie haben nichts Schädliches gefressen ; er hat sie stets unter seinen Augen gehabt, ein sichtbarer Feind hat ihnen nichts zuleide getan. Also, so schliesst er mit Hilfe des kausalen Schemas : ein unsichtbarer Feind hat sie vergiftet. Er ist ja schon durch sein bisheriges Denken zur Annahme ausserweltlicher höherer Mächte geführt worden, von Mächten, die selbst unsichtbar, den Erdbewohnern grossen Schaden, aber auch erstaunliche Hilfe können zuteil werden lassen. Nun gibt es aber im Leben des Naturvolkes so viele unerklärliche Ereignisse bei vermeintlich überschaubaren Situationen. Und immer wieder führt ihn sein kausales Denken zu den unsichtbaren Mächten zurück. Ist es doch ganz gerade so unseren

hochgebildeten Vorfahren ergangen auf allen Gebieten, wo die rückständige Forschung ihnen noch den Glauben an überschaubare Situationen gelassen hatte. Sie stellten die Heilung eines Gelähmten oder gar eines Blinden fest, und schlossen mit grösster subjektiver Sicherheit auf ein göttliches Eingreifen. Lasen sie aber bei den alten Schriftstellern, dass solche Heilungen auch von Heiden gelegentlich vollbracht wurden, so schlossen sie ebenso geradlinig und für ihre Verhältnisse auch subjektiv richtig, der böse Feind habe das Wunder gewirkt.

Das Denken des Primitiven muss also ein mystisches sein, nicht darum, weil es von dem unsrigen abwiche, sondern weil es sich unter Verhältnissen betätigt, die den Primitiven mit keiner andern ausreichenden Ursachen bekannt gemacht haben. Obwohl nun dieser Umstand allen Primitiven gemeinsam ist, so wird das Ausmass, in dem die verschiedenen Rassen und Stämme das Ausserweltliche heranziehen, doch je nach der Gemütsanlage verschieden sein. Es lässt sich denken, dass ein Volk, das von Naturereignissen mehr in Schrecken gesetzt wird als ein anderes, auch den Gedanken an die höheren Mächte in viel grösserer Bereitschaft haben wird. Und es wäre eine lohnende Aufgabe des Ethnologen, zu erforschen, ob wirklich Affektivität und mystisches Denken einander parallel gehen.

Solange nun das mystische Denken die Vorherrschaft hat, muss es auch zu mancherlei *befremdlichen* Resultaten führen, die allerdings nur solange befremden, als man den ihnen zugrunde liegenden mystischen Faktor übersieht. Hat nämlich der Primitive in an sich richtiger Gedankenführung erschlossen, ein ausserweltliches Wesen habe seine Tiere krank gemacht, so wird er weiter forschen, wer denn dieses übernatürliche Wesen erzürnt habe. Fühlt er sich selbst unschuldig, so hält er in der ihm auch hier überschaubaren Situation Musterung. Und siehe da, er findet als einzigen neuen Umstand die langen Gewänder der neuangekommenen Missionare. Also diese absonderliche Tracht hat zweifelsohne den Gott erzürnt; sie sind die letzte Ursache der Seuche.

Somit beweisen auch solche ungeheuerliche Erklärungsversuche des Primitiven nicht, dass er ein verkümmertes Denkvermögen habe. Sie bekunden im Gegenteil, dass er seine kausalen Gedankenreihen energisch weiterführt. Allerdings ist hier ein neuer Faktor heranzuziehen. Gerade auf dem moralischen Gebiet ist die Situation denn doch nicht ebenso klar als überschaubar gegeben wie auf dem physikalischen. Es mag sehr wohl sein, dass das antizipierende Schema :

« Wer hat den Gott erzürnt ? » den Primitiven vielleicht an eine eigene Untat erinnert. Aber wer bekennt sich leicht als den Schuldigen ? Weil ihm seine Schlussfolgerung nicht behagt — und absolut zwingend ist sie ja nicht — darum sucht er mit dem gleichen Schema « Wer ist der Schuldige ? » weiter und findet dann vielleicht die Soutanen der Missionare als etwas für die überirdischen Wesen Aufreizendes. Der *Willens- und Gemütsfaktor* tritt auf und spielt immer dann seine Rolle, wenn das antizipierende Schema nicht ganz eindeutig zu einem Ergebnis hinleitet. Es ist derselbe Faktor, den die ältere Psychologie, nicht gerade sehr klar und glücklich, als die Phantasie bezeichnet hat. So oft das Schema verschiedene Erfüllungsvorstellungen von nahezu gleicher Berechtigung reproduziert, ebenso oft wird sich das Wort bewahrheiten : « Was man wünscht, das glaubt man gern. » Es wird darum dem Feind alles Unliebe, der eigenen Person oder dem Freunde alles Willkommene angerechnet werden. Ebenso oft wird aber auch zu beobachten sein, dass die Ergebnisse des kausalen Denkens nicht festgehalten werden.

Wir kommen sonach zu unserem Hauptergebnis : *Das kausale Denken des Primitiven ist rückständig wie das der Kinder und es ist eigenartig, insbesondere ist es mystisch. Rückständigkeit und Eigenart erklärt sich im Hinblick auf die Ergebnisse der experimentellen Denkforschung vollständig aus zwei Faktoren, nämlich aus der Veranlagung zu einem völlig korrekten Denken einerseits, aus der grossen Unkenntnis der im Naturgeschehen wirksamen zahllosen Bedingungen anderseits.*

Daraus ergibt sich als *Aufgabe für den Ethnologen*, der sich vor rätselhafte Deutungsversuche von Primitiven gestellt sieht, folgendes: Er hat sich zunächst zu versichern, ob es sich um originales Denken oder gläubiges Hinnehmen fremder Meinungen handelt. Im ersten Falle wird er wohl stets sich fragen müssen, ob eine ernst gemeinte Erklärung versucht wird, oder ob er es mit einem blossen Phantasiespiel zu tun hat, an das der Dichtende selbst nicht glaubt. Im Ernstfalle jedoch wird er umso eher nach einem zugrunde liegenden mystischen Gedanken zu forschen haben, je verwunderlicher die manifeste Erklärung ist. Ist er auch ihm auf die Spur gekommen, so braucht er doch in dem kausalen Schluss des Primitiven noch nicht eine unverrückbare Ueberzeugung zu sehen. Er wird fragen dürfen, ob nicht Wünsche und Befürchtungen den Gedankengang des Primitiven in Bahnen gelenkt haben, in die er unter anderen Voraussetzungen nicht eingebogen wäre.

VIII. — Zum Problem der Zauberei.

Zum Schlusse noch ein kurzes grundsätzliches Wort zur Frage der *Zauberei*. Die ungeheure Verbreitung und die merkwürdigen Erscheinungsweisen der Zauberei scheinen auf den ersten Blick unserer Behauptung von der Gleichheit des primitiven Denkens mit dem unsrigen zu widersprechen. Dem ist aber keineswegs so.

Denn einmal findet sich im Grunde genommen der gleiche Zauberglaube auch bei den Kulturvölkern. Denken Sie an den vielfachen Aberglauben in unserer Umgebung. Nur der wirklich *Gläubige* hält sich von ihm frei. Nehmen Sie nun die Tatsache hinzu, dass sich der Aberglaube und die Zauberbräuche in dem Masse steigern, als die Hilflosigkeit zunimmt — wir konnten es ja alle im Weltkrieg beobachten — so ist folgender Schluss begründet: Stellen Sie eine Gesellschaft zusammen von modernen Europäern, zumal eine Gesellschaft ungläubiger und naturwissenschaftlich wenig gebildeter Menschen, versetzen Sie diese Gesellschaft in eine Lage sozialer, technischer und medizinischer Hilflosigkeit, so werden Zauberbräuche entstehen, die den Vergleich mit denen der Naturvölker nicht zu scheuen brauchen.

Es widerspricht der krasse Zauberglaube aber auch darum nicht unserem Ergebnis, weil er sich ohne Zuhilfenahme neuer Hypothesen von unserem Standpunkt aus erklären lässt. Unterscheiden wir Verbreitung und erste Entstehung der Zauberhandlungen, so bereitet die *Verbreitung* der Erklärung wenig Schwierigkeiten. Können wir sie doch mit eigenen Augen an unserer Umgebung studieren. Eine hilflose Lage, die Anpreisung des Geheimmittels durch einen Dritten, die suggestive Wirkung der fremden Ueberzeugung, ein Versuch: hilft es nicht, so schadets nicht, das Vergessen eines erfolglosen Versuches, das kritiklose Verallgemeinern eines zufälligen glücklichen Ausgangs, das ist so ungefähr der Weg, den die Geheimmittel gehen.

Anders steht es mit der *Entstehung* bestimmter Gebräuche. Hier sind wir nicht einmal bei unserem eigenen Volke in der Lage, mit Sicherheit anzugeben, wie dieses und jenes Zaubermittel tatsächlich entstanden ist. Aber ebenso wenig wie wir aus diesem Grunde unseren Landsleuten die Befähigung zum normalen Denken bestreiten dürfen, ebensowenig sind wir berechtigt, aus diesem Grunde das völlig normale Denkvermögen der Primitiven anzuzweifeln.

Indes, kann der Ethnologe wohl selten die Entstehung eines be-

stimmten Brauches verfolgen, so kann der Psychologe wenigstens grundsätzlich einen *möglichen* und den *wahrscheinlichen Weg* zeigen, auf dem der Normaldenkende zur Anwendung von Zaubermitteln gelangt, ohne damit behaupten zu wollen, es sei der einzig mögliche Weg genannt.

Bei dem kausalen Denken, das wir im Hauptteil unseres Vortrages besprochen haben, handelte es sich darum, zu einer tatsächlich vorliegenden Wirkung die zugehörige Ursache bezw. die faktisch einfliessenden Bedingungen aufzufinden. Bei der Zauberei ist die Wirkung nur erwünscht. Es muss also zu einer erwünschten, in der Phantasie vorausgenommenen Wirkung die mögliche Ursache gesucht werden. Psychologisch besehen ist also der Denkvorgang ganz der gleiche, nur dass die Wirkung nicht wahrgenommen, sondern vorgestellt wird. Der Denkende geht darum auch von dem gleichen antizipierenden Schema aus, aber da ihm die nötigen Kenntnisse fehlen, reproduziert dieses Schema im Bereich der sichtbaren Welt weder im allgemeinen noch im besonderen ein Mittel zur Verwirklichung des gewünschten Erfolges. Aber im Bereich des Unsichtbaren bietet sich ihm die ausserweltliche Macht als ein Faktor an, der, wenn er will, den heiss ersehnten Erfolg schenken kann. Von dieser Einsicht bis zu dem Gebet an die Gottheit ist nur ein kleiner Schritt, den der Primitive erwiesenermassen leicht machen kann.

Es wird aber nicht bei dem einfachen Gebet bleiben. Wenn immer wir ein Ziel lebhaft ersehnen, nehmen wir es in der Vorstellung vorweg und machen jene äusseren Bewegungen, die wir machen würden, wäre das Ziel schon erreicht. So dreht der Kegelspieler nochmals die Hand, wenn seine Kugel schon längst auf der Bahn rollt; so macht der Knabe, dem ein Jagdgewehr versprochen ist, die Anlege- und Zielbewegung, noch bevor er das Gewehr besitzt. Selbst bei Tieren hat man solche vorauseilenden Bewegungen beobachtet. Es ist darum psychologisch verständlich, wenn der primitive Jäger die Waffe gegen ein nicht vorhandenes oder nur im Bilde dargestelltes Wild zückt, oder wenn der auf Regen harrende Wilde Sand oder Asche in die Luft wirft, um wenigstens in dem niederfallenden Sand eine Vorwegnahme der erhofften Regentage zu haben. Dass solche Ausdrucksbewegungen dann auch dazu verwendet werden, dem Unsichtbaren seine Wünsche darzustellen, ist bei einem Volke ohne ausgebildete Begriffssprache selbstverständlich. Wird der Wunsch erfüllt, — und er wird es einmal, wenn er oft genug wiederholt wird — so setzt sich diese äussere Verhaltungsweise als die erfolg-

reiche durch und wird beibehalten. Geschieht dies öfters, dann muss aber nach dem Ausschaltungsgesetz der Gedanke ausfallen, jene Handlungen seien nur ein Ausdruck der Bitte. Ferner: wird jene Ausdrucksbewegung von anderen übernommen und nachgeahmt, dann verliert sie auch den Charakter als Ausdrucksbewegung; sie wird Mittel zur Erreichung des gewünschten Erfolges. Der Zauber ist fertig. Allmählich muss dann auch der Gedanke zurücktreten, dass der Erfolg mit Hilfe einer höheren Macht erreicht wird, und wir haben das rein formelhafte Zaubermittel, wie wir es bei ungläubigen oder gedankenlosen Menschen unserer Zivilisationsstufe antreffen. Wie nun der soziale Faktor sich dieses Mittels bedient, es verbreitet und zu einem nahezu unausrottbaren macht, das zu schildern liegt ausserhalb meiner Aufgabe.

Meine Herren! Meine Darlegungen sind zu Ende. Unser Gesamtergebnis ist also dies: Wir haben bei dem Primitiven genau die gleichen Veranlagungen zum kausalen Denken vorauszusetzen wie bei den Kulturvölkern. Was aber vom kausalen Denken gilt, gilt vom Denken überhaupt, da, wie die Experimente erweisen, alles Denken sich grundsätzlich nach der gleichen Methode vollzieht. Wo immer darum in den Denkresultaten sich Abweichungen zeigen, haben wir ihre Wurzel in den von unserer Zivilisation so sehr verschiedenen Lebensbedingungen zu suchen. Für den Ethnologen, aber noch mehr für den Missionar bedeutet dieses Ergebnis: *die Seele des Primitiven bleibt uns nicht grundsätzlich ein versiegelles Buch.* Wir können uns in sie einleben und sie verstehen, wenn wir nur weit genug zurückgehen auf die Ausgangsbedingungen seines Denkens und von da aus die Entwicklung seiner Gedankengänge verfolgen, freilich mit den Mitteln und Begriffen einer modernen Psychologie.

[6] La religione dei primitivi nelle dottrine psicanalitiche di Freud,

dal R. P. Ag. Gemelli, O. F. M., Milano.

Gli uditori delle conferenze della Settimana ed i lettori di questo volume saranno dolenti di non trovare inserita la suddetta conferenza, che in verità era molto erudita e sopra un soggetto anche molto attuale. Ma essi comprenderanno facilmente come il Rettore

magnifico della grande Università Cattolica Milanese, a causa delle sue eccessive occupazioni, non abbia potuto trovare il tempo di stenderla per iscritto con quell'ampiezza onde l'espose a voce e insieme con quell'accuratezza scientifica onde vanno pregiate le sue pubblicazioni.

[3] Les analogies psychologiques,

par le R. P. Pinard de la Boullaye, S. J.

La part immense qui revient à Luther dans la diffusion du subjectivisme, du sentimentalisme et, par voie de conséquence, dans la vogue croissante des études de psychologie religieuse, est aujourd'hui très généralement reconnue. Nombre d'écrivains protestants lui en font un titre de gloire ; quelques-uns commencent à s'alarmer de certains excès.

En quelques mots, voici l'histoire de ce mouvement (1) :

Le chef de la Réforme estime la nature humaine radicalement viciée par le péché originel. Dès lors, il rejette la notion traditionnelle d'une foi intellectualiste, appuyée sur la démonstration d'une révélation authentique et sur le libre consentement de la volonté. La foi, du moins la foi qui justifie, explique-t-il, c'est la confiance, *fides fiducialis*, plus exactement la certitude produite dans l'âme par le Saint-Esprit, *fides passiva*, la conviction ou le sentiment que l'homme éprouve d'être sauvé, « indépendamment de ses œuvres ». Luther admet, à côté de « cette foi théologique » ou « passive », une foi « historique » ou « des dogmes » par laquelle le chrétien adhère à certaines vérités. Ainsi s'établit, dans son système, comme l'a noté Harnack lui-même, une sorte de dualisme peu cohérent. Tout naturellement, ce qui devait se produire s'est produit. La foi des dogmes, non justifiante, a paru d'une importance secondaire. Elle était d'ailleurs livrée au « libre examen », bref à une appréciation affective, subjective, dont l'intérêt capital était de maintenir l'essentiel : le salut inconditionné par la foi-confiance. Les dogmes chrétiens, comme la Trinité, la divinité du Christ, l'Eucharistie, que Luther professait très sincèrement, ont donc été éliminés petit à

(1) Pour plus de détails, voir notre étude *L'expérience relig. de Luther à W. James*, dans *RHE*, 1921, t. XVII, p. 63-83, 306-348, 547-574.

petit, automatiquement, peut-on dire, par le jeu même des « formules de concorde » destinées à fixer un minimum sur lequel pussent s'entendre conservateurs et extrémistes. Progressivement, le sentiment est passé au premier plan. Comme ses manifestations sont fort semblables en toutes les religions, on en est venu à conclure, aux derniers stades de cette évolution, que toutes les religions sont essentiellement même chose, également légitimes dans ce qu'elles ont de commun (la satisfaction qu'elles apportent au sens religieux), indifférentes quant à ce qui les diversifie (leurs dogmes et leurs rites).

Cette doctrine est ce qu'on nomme l'*indifférentisme religieux.* Sa pénétration dans les milieux catholiques constitue le *modernisme.*

La psychologie religieuse, en tant que science, n'est cependant liée, en aucune manière, aux thèses et aux procédés que nous venons d'indiquer. La présente conférence, limitée forcément à quelques indications essentielles, pourra permettre d'en juger.

1. Tout d'abord, nous classerons sommairement les principales formes de l'expérience religieuse.

2. Nous rechercherons ensuite quelles précautions il faut prendre, si on veut les comparer de façon vraiment critique.

3. Nous examinerons alors les explications qu'on en peut donner.

I. — Classement sommaire des faits.

Un classement préalable aura l'avantage de mettre sous nos yeux l'ensemble et la variété des faits qui doivent nous occuper.

Pour ne rien préjuger, nous devons l'établir d'un point de vue tout empirique, selon le degré de développement et l'intensité relative des phénomènes.

Dans ces conditions, nous pouvons distinguer trois classes : celles des phénomènes *aigus*, des phénomènes *communs*, des phénomènes *fondamentaux.*

a. Phénomènes aigus. — Dans la première série nous pouvons ranger les expériences plus accentuées ou extrêmes, que les sujets eux-mêmes regardent comme plus ou moins extraordinaires et que l'on nomme quelquefois (de façon excessivement impropre, à nos yeux de catholiques) mystiques, parce qu'elles supposent une foi religieuse, en ce sens un « mysticisme » plus caractérisé. Telles sont, par exemple, les conversions à crise émotionnelle (s. Augustin, Wesley), les paroles intérieures (quand on les distingue de la voix

ordinaire de la conscience), les transes, inspirations ou exaltations subites, les extases, les visions et révélations, etc.

Comme elles sont relativement rares, tandis que la religiosité est universelle, ces expériences peuvent être dites, en un sens très large, anormales. Comme l'anormal, à prendre les choses en abstrait, *peut* supporter trois sortes d'explications (par des causes pathologiques, — par la réalisation exceptionnelle de possibilités naturelles extrêmes, — par des causes prénaturelles), on voit qu'il est imprudent, anti-scientifique de fonder sur cette seule catégorie de faits une théorie générale de la religion. Ce fut l'erreur de W. James. De divers côtés, on la lui a justement reprochée.

Ces faits aigus, loin d'être révélateurs, parce que plus intenses, peuvent être trompeurs, parce qu'anormaux.

b. Phénomènes communs. — Dans la seconde classe nous pouvons grouper les phénomènes plus ordinaires, moyens, en ce sens tout relatif, normaux : consolations ou désolations éprouvées par l'âme, selon qu'elle s'estime choyée ou abandonnée par Dieu, réconfort général apporté par la prière ou par les idées religieuses, assurance du salut à venir, paix intérieure, etc.

c. Phénomènes fondamentaux. — A la troisième catégorie nous pouvons attribuer les phénomènes plus élémentaires à la fois et plus fonciers dont les précédents constituent les formes dérivées ou développées. On peut indiquer en ce genre : la conception, l'attente, la recherche plus ou moins imprécises, plus ou moins inconscientes même d'un certain idéal ; antérieurement, une certaine non-satisfaction à l'égard des conditions de l'existence, etc.

Ces états et ces tendances vagues constituent la première amorce de la vie religieuse, « l'inquiétude religieuse ». Comme les expériences de la seconde catégorie, on les retrouve partout, au moins à quelque degré, voire même (le fait vaut d'être noté) chez ceux qui veulent remplacer *les religions* par autre chose, leur substituer par exemple le culte de l'Humanité, de la Société, de la Raison, de la Science, du Beau, etc.

Les analogies qui se rencontrent entre les religions sont fréquentes, pour la première série, surtout si l'on y regarde « en gros », — considérables, pour la seconde, — plus notables encore, pour la troisième.

Que conclure de ces constatations ? Ou plutôt comment procéder de façon critique dans les études de ce genre ? — C'est le problème préalable qui va nous occuper.

II. — Critique des faits.

Pour les indifférentistes, leur méthode apparaît de manière vraiment typique chez W. James, dont le livre *The Varieties of Religious Experience* a obtenu, en certains milieux, un immense succès.

Déjà nous l'avons observé ; W. James apporte presque exclusivement en exemple des cas aigus. Les témoignages autobiographiques qui les relatent, il les accumule, — sans rechercher si les sujets choisis par lui ont un droit strict à représenter telle religion ou telle secte, — sans critiquer à fond leurs assertions, pour découvrir la part des exagérations, des mensonges, des illusions morbides ou non, — en insistant sur les seules analogies imaginatives, affectives ou émotionnelles, sans tenir compte des différences qui s'accusent soit dans les textes mêmes, soit dans la conduite générale de leurs signataires. En quelle autre science tolèrerait-on un emploi aussi arbitraire de la méthode comparative ? Vraiment, au regard de la saine critique, il convient d'adopter trois manières de faire directement opposées.

1. Il importe, tout d'abord, de vérifier les rapports des témoins avec la religion, la secte ou l'école dont ils se réclament ou d'après laquelle ils se trouvent dénommés : bouddhistes, taoïstes, shintoïstes, catholiques ou protestants... D'une part, en effet, aucune comparaison entre genres ou espèces n'a de valeur, à moins qu'elle ne porte sur des types authentiques de ces genres ou espèces ; d'autre part, rien n'est plus fréquent que de rencontrer, au sein de toutes sociétés, des gens qui ne vivent point selon leurs principes, qui n'ont par conséquent aucun titre réel à les représenter. Si l'on veut déterminer avec rigueur dans quelle mesure convergent les types psychologiques ou les types d'expériences propres à chaque religion et l'amplitude des variations possibles en chacune d'elles, le contrôle dont nous parlons est donc indispensable.

2. Il faut en outre discuter, de très près, pour chaque témoin et pour chaque cas, l'exposé des sentiments ou des prétendues expériences, tenir compte notamment de toutes les causes qui peuvent, sans que leur sincérité ait forcément à en souffrir, amener les témoins à s'exprimer de façon ou conventionnelle ou artificielle, en d'autres termes à décrire ce qu'ils ont éprouvé ou cru éprouver d'après des types reçus, ou du moins connus, ou même créés de toutes pièces, sans relation intime avec leur propre cas.

Voici en effet quelques causes d'erreur.

a. La pauvreté même du langage, tout d'abord. — Souvent, il ne possède qu'un mot unique pour désigner les degrés les plus divers d'un même sentiment (est dit « amour », par exemple, la moindre tendresse de cœur ; « amour » encore la passion qui consume ou rend fou), ou pour dénommer les états simplement affectifs et les énergies effectives (« amour » les soupirs langoureux, les effusions en paroles ; « amour » le dévoûment en actes, le don de soi jusqu'à la mort). Il en va de même des mots joie, confiance, paix, etc.

b. Les dépendances littéraires ou réminiscences de lectures. — Elles sont surtout à craindre quand il s'agit d'expériences plus relevées, conçues comme plus honorables, partant comme plus désirables. De là le danger que présente, au jugement des docteurs catholiques, la vulgarisation des écrits mystiques les plus orthodoxes, quand elle ne s'accompagne pas d'un enseignement prudent sur les conditions, la valeur propre et la fin de ces faveurs.

c. Les suggestions du milieu. — Elles peuvent imposer un type classique d'expérience, comme il arrive pour les conversions, dans les *revivals* du type méthodiste; pour les visions, dans le schamanisme des Mongols et de certains Indiens ; pour les songes, dans les régions où se pratique l'incubation...

d. Les rivalités confessionnelles. — Surtout aux époques de vive concurrence et dans les écrits apologétiques ou polémiques, elles portent à revendiquer les formes d'expérience qu'on admire ailleurs et dont les sectes rivales tirent argument en leur faveur : illuminations subites ou impulsions irrésistibles, quiétude qui suit la conversion, etc.

e. Les maladies caractérisées (psychoses et psycho-névroses) et toutes les passions humaines, sources fréquentes d'illusions, surtout lorsque prédomine la vie émotionnelle. Les Muses n'ont pas toujours inspiré ceux qui s'imaginent écrire sous leur dictée. Les révélations de tous ceux qui en rapportent ne sont forcément ni toutes envoyées du Ciel, ni même jaillies spontanément de la subconscience...

Est-il toujours possible de découvrir, par la seule analyse des récits autobiographiques,chacune des causes qui altèrent leur valeur documentaire et la mesure exacte dans laquelle elles la vicient ? Autant vaudrait demander : quand on a entre les mains une seule lettre écrite par un inconnu, peut-on toujours savoir avec certitude à qui on a affaire et dans quelle proportion on peut se fier à lui ? Évidemment, les trois quarts du temps, il faudra s'efforcer d'éclairer par ailleurs la mentalité de l'individu, replacer pour ainsi dire sa lettre

dans ce contexte psychologique qu'est l'ensemble de sa vie. Tout de même, lorsqu'il s'agit de critique religieuse, le recours aux méthodes indirectes est pratiquement indispensable.

Il convient donc d'éclairer les documents autobiographiques par la conduite antécédente et par la conduite subséquente du témoin ; l'une aidera à voir si et comment il a pu naturellement arriver à telle phase de développement psychologique ; l'autre permettra d'apprécier, par les effets qui ont suivi, le dynamisme réel, la vraie nature de ce qu'il a éprouvé.

A l'étude des antécédents appartient l'examen des convictions antérieures et celui des procédés employés, avec ou sans intention explicite, pour parvenir aux expériences religieuses dont il est question.

Il est clair en effet que les opinions, doctrines ou dogmes provoquent, selon leur nature, des réactions intellectuelles, affectives, émotionnelles très variables. La réalité agit sur nous, moins telle qu'elle est en soi, que selon la manière dont chacun de nous la conçoit. Chaque nuance de nos idées, peut-on dire, éveille un attrait ou une répulsion différente. De même, aucun être humain ne sera affecté de même manière par une idée abstraite, par la représentation objective ou subjective d'une chose concrète, ou d'une personne, pour cette raison entre autres que seule une personne ou la conception d'un être personnel rend possibles des relations réciproques de bienveillance et d'amitié. De plus, vraies ou fausses, ce sont les conceptions qui peuvent expliquer les faits de suggestion par l'ambiance et les faits d'autosuggestion.

Il en va de même des techniques ascétiques. Des extases obtenues au moyen d'anesthésiques ou par l'hypnose, par diverses préparations théurgiques ou dialectiques peuvent-elles être considérées comme identiques à celles qui admettent uniquement, comme celles que l'Église reconnaît en quelques mystiques, une préparation toute négative, par la purification du cœur et l'abnégation parfaite ? Généralisons. Les états psychologiques, au moins dans ce qu'ils ont de plus intime, peuvent-ils être identiques, quelle que soit la part faite dans la vie pratique aux instincts sensuels ou à la tempérance, au contrôle des émotions sensibles par la raison, à la formation méthodique de la volonté ? Un psychologue a dit : « A quarante ans, chacun est responsable de la physionomie qu'il a. » Il est en tous cas responsable, bien avant cet âge, du caractère et de l'âme qu'il possède. Les habitudes créent en nous une « seconde

nature ». La manière de vivre conditionne donc la manière d'être, par elle la manière de voir et de sentir. De là l'importance de ce que nous avons nommé, d'un mot plus savant, mais équivalent, les « techniques ascétiques ».

A l'étude des conséquents appartient l'examen des résultats produits par les expériences religieuses : effets psychologiques, affectifs, intellectuels, moraux, sociaux. Dans une conférence antérieure, nous avons eu l'occasion d'en indiquer le détail (1).

Bornons-nous ici à ce bref rappel. Pour aucune de ces catégories d'effets, dès qu'on y regarde de près, l'influence des divers cultes ne se montre rigoureusement identique et chacune d'elles éclaire en quelque mesure la nature des forces que les religions développent ou produisent dans les âmes.

Cela même nous conduit à un troisième principe.

3. Pour établir une comparaison vraiment critique, pouvons-nous dire, loin de relever les seules analogies, on doit, avec un soin au moins égal, se préoccuper des différences et cela, non seulement dans l'examen des phénomènes eux-mêmes, mais aussi dans celui de leurs antécédents et conséquents. Agir de toute autre manière serait puérilité ou partialité.

Dans l'impossibilité où nous sommes d'instituer ici une comparaison méthodique de tous les cultes, il semble du moins utile de signaler brièvement, dans l'expérience catholique, quelques traits distinctifs, si distinctifs qu'ils ne se rencontrent plus, à des degrés d'ailleurs assez variés, que dans l'Église orthodoxe et dans quelques parties plus conservatrices des Églises anglicane et protestante.

Voyons les antécédents.

a. Parmi les dogmes, nous trouvons la foi en un Dieu *personnel* (ce qui permet les relations d'amitié), créateur (c'est le principe de l'humilité et d'une sujétion illimitée), infini (c'est le principe d'une confiance sans bornes) ; comme Médiateur nous rencontrons, non pas un héros ou un saint, mais un Dieu incarné et souffrant (c'est le plus énergique stimulant de l'amour), pauvre et humilié (c'est la condamnation de la sagesse humaine, la provocation la plus éloquente et la plus touchante à vivre à rebours du « monde »).

b. Voici plus grave peut-être. Tous ces dogmes sont rationalisés, c'est-à-dire présentés comme un ensemble rationnel et cohérent, appuyé, non sur les intuitions du cœur, mais sur la raison commune,

(1) Voir *CRSE*, 1923, t. III, p. 188 et notre *Étude comparée des relig.*, t. II, p. 297 sq.

qui doit normalement en contrôler la crédibilité soit intrinsèque (pour les vérités d'ordre naturel), soit extrinsèque (pour les mystères proprement dits, garantis par le seul fait d'une révélation, dont la réalité doit être au préalable établie). Cet appel à la raison, non au sentiment, suffit à distinguer la mentalité catholique des trois quarts au moins des religions et sectes modernes.

c. L'idéal officiel propoé à la piété catholique n'est ni la simple émotion religieuse (sentimentalisme), ni la pure fidélité à des prescriptions rituelles (formalisme), ni uniquement l'acceptation intégrale d'une doctrine (orthodoxie), ni à plus forte raison la sublimité du savoir (gnose), mais en somme, comme l'a prêché avec une insistance particulière celui qui se désigne « le disciple préféré du Maître » et celui que la tradition nomme volontiers « le docteur de l'amour », l'*amour effectif* qui se traduit par l'obéissance, obéissance qui s'étend à tous les devoirs dénoncés par la loi naturelle, par la révélation divine et par son interprète officiel, l'Église, — obéissance qui suffit à établir dans la perfection.

d. Cette obéissance devient dès lors un critère de la vraie piété et des expériences surnaturelles ou prétendues telles. C'est logique. L'Église, en vertu de ce principe, sans s'arroger le droit de s'interposer entre l'âme et Dieu, ni celui de limiter les communications divines, revendique celui de les contrôler, pour prévenir toute déviation chez ceux dont elle a la garde. En conséquence, elle possède des « règles pour le discernement des esprits », en application desquelles elle condamne comme frelatées, non pas les expériences communes, ni toutes les expériences aiguës de ceux qui ne lui sont pas agrégés par des liens visibles, mais généralement toute forme d'expérience qu'elle trouve en opposition soit avec la raison naturelle, soit avec la révélation évangélique.

On avouera que ces caractéristiques sont nettes et d'une importance capitale.

En voici d'autres, choisies parmi les conséquents.

a. L'âme catholique repousse, et de plus en plus est presque seule à repousser le principe du libre examen, pour accepter celui d'une autorité surnaturelle, officiellement confiée à des mandataires humains.

b. De cette autorité et de ses représentants elle accepte nombre d'obligations précises, dont la plus lourde à coup sûr est celle de la confession privée.

c. Malgré tout, à l'encontre des sectes qui se morcellent de plus

en plus et des religions qui se « modernisent », l'âme catholique affirme une stabilité qui la fait accuser de « conservatisme outrancier » et de « stagnation ».

Cette énumération est loin d'être complète. Nous pouvons toutefois nous en contenter, puisque les trois traits signalés manifestent des formes de sacrifice dont l'esprit humain de tous les temps et l'esprit moderne plus que tout autre ne sauraient méconnaître la difficulté. D'où vient que ces sacrifices sont réalisés dans ce milieu ? Bien plus, d'où vient qu'on les trouve chez les témoins les plus qualifiés, les saints canonisés, accomplis avec allégresse et aimés ?

III. — Explication des faits.

Après le contrôle critique dont nous venons de parler, les divers types psychiques se trouvant correctement définis, avec les particularités des expériences qui leur correspondent, il reste à *expliquer les faits*, et naturellement à les expliquer *dans leur totalité*, c'est-à-dire sous le rapport de leurs dissemblances et de leurs contrastes, aussi bien que sous le rapport des ressemblances.

Une triple explication peut être tentée : 1. *empirique*, si elle s'appuie sur les seules causes ou facteurs connaissables par l'expérience sensible, 2. *philosophique*, si elle fait appel aux notions métaphysiques, 3. *théologique*, si elle remonte jusqu'aux principes fournis par une doctrine révélée.

Brièvement, en touchant seulement les points principaux, essayons d'éclairer un peu cette étude.

1. *Explication empirique.* — Maintenons la distinction des phénomènes aigus, communs, fondamentaux.

a. Les cas aigus, en raison de leur caractère plus ou moins anormal ou extraordinaire, sont évidemment ceux où se trouveront plus fréquemment recevables deux explications diamétralement opposées, l'une pathologique, par la maladie, l'autre préternaturelle, par le miracle.

Qu'il nous suffise d'observer, à ce sujet, que si les névroses, psychonévroses et autres affections morbides peuvent présenter une solution adéquate, en nombre de cas — ce que concèdent toutes les écoles catholiques et, nous pouvons le dire, ce que les écoles catholiques *surtout* sont prêtes à concéder — de telles causes ne peuvent cependant être invoquées pour d'autres cas, pour de vraies prophéties par exemple, ou pour l'héroïcité soutenue dans la pratique de la

vertu... Si la science empirique, en tant que telle, n'a pas à se prononcer sur le caractère miraculeux de telles prophéties ou d'un tel héroïsme, elle ne peut par ailleurs, contre l'évidence, ni contester leur réalité, ni prétendre qu'elle en rend compte.

Lorsqu'il s'agit d'illusions passagères ou de phénomènes en relation avec le système nerveux, ou de touches surnaturelles moins caractérisées, l'exception aux lois physiologiques ou psychologiques peut être indiscernable. En pareil cas, la réserve s'impose. On peut dire même que la présomption doit demeurer en faveur d'une explication naturelle (1). Toutefois, l'incertitude de certains faits peut très bien être compensée par la netteté de certains autres, si l'on suppose, comme de juste, que les comparaisons sont établies, non pas entre un fidèle d'une religion et tel adepte d'une autre, mais entre groupes suffisants de témoins autorisés, bref sur de grands nombres.

b. Dans l'ordre des *phénomènes communs*, l'explication naturaliste (par les causes ordinaires ou normales), manifestement, trouvera lieu de s'exercer plus que partout ailleurs. Voici en quel sens, ce semble.Une réaction chimique s'explique par la nature des éléments chimiques en présence ; a pari, une réaction psychologique par les facteurs psychologiques mis en jeu. Il n'est pas douteux, par exemple, que les caractéristiques spéciales de la mentalité catholique signalées plus haut (humilité envers Dieu, docilité à l'égard de l'autorité, souci des obligations morales, rationabilité, paix et stabilité) ne s'expliquent dans une très large mesure, par les dogmes essentiels du catholicisme, par l'identification qu'il établit entre la piété et l'accomplissement du devoir, enfin par la place qu'il accorde à la raison dans l'accession à la foi, dont elle doit vérifier les titres, et dans le contrôle de la vie affective, qu'elle ne doit jamais abdiquer... Disons, pour faire court : ainsi, dans toute religion, le régime auquel on soumet les âmes explique leur état de santé. La faculté à laquelle on s'adresse, l'excitant qu'on lui apporte par les idées dont on l'imprègne, l'effort qu'on lui demande et le terme vers lequel on dirige l'activité de l'âme, voilà certainement trois causes de première importance ou plutôt trois ordres de causes. Comme chacun de ces ordres admet d'énormes variations, il est évident que l'explication empirique peut tirer de leur étude des éclaircissements considérables.

c. Les *phénomènes fondamentaux*, parce que moins différenciés, sont d'une explication plus aisée.

(1) Telle est la pratique de l'Église catholique, notamment dans les procès officiels de canonisation.

On a essayé de les ramener à l'amour de l'idéal (Renan), au désir d'assurer la persistance des valeurs (Höffding), au besoin biologique d'une vie plus large, plus riche, plus satisfaisante (Leuba), à la confiance dans l'être et dans l'existence (Lehmann), etc.

A plus d'un égard, chacune de ces formules prête à critique. Il reste vrai toutefois qu'on peut découvrir en toutes les âmes, comme racine de la vie religieuse : α) une certaine conception du mieux ou du meilleur, β) un amour et un désir de cet état meilleur, amour et désir qui sont inévitables, donc expliqués, dès que la conception du mieux est donnée.

Là s'arrête l'explication empirique.

A n'en pas douter, elle est de grand intérêt, puisqu'elle manifeste à la fois ce qui fait l'unité profonde des religions, sous la diversité de leurs formes, et ce pour quoi, sous une forme ou sous une autre, la tendance religieuse ne saurait guère cesser dans l'humanité.

Tels sont les deux points sur lesquels insistent pragmatistes, syncrétistes, théosophes, indifférentistes et modernistes. Leur insistance est légitime certes ; mais elle a le tort indéniable d'être exclusive, comme si, ces deux points mis en lumière, la question était réglée. Nous sommes bien obligés d'ajouter les observations suivantes :

α) Pour arriver à ces constatations rudimentaires, de longues enquêtes n'étaient guère nécessaires. Nous le noterons encore bientôt.

β) Ces constatations laissent subsister tout entier le problème philosophique : ce mieux, terme des conceptions et des désirs, existe-t-il ? des formes sous lesquelles nous le concevons et des méthodes qui nous sont proposées pour l'atteindre, lesquelles sont acceptables ?

γ) Que ces formes et méthodes, bien qu'opposées entre elles parfois comme le blanc et le noir, soient indifférentes, on ne peut le prétendre qu'en négligeant, comme le font les indifférentistes de toutes nuances, les divergences et les contrastes qui se révèlent dans les expériences psychologiques, plus encore dans leurs conséquences pratiques.

δ) Même si nous n'avions pas sous les yeux, fournie elle aussi par les enquêtes positives, la preuve manifeste de ces divergences, nous ne pourrions encore accepter les thèses indifférentistes. Voici pourquoi. C'est qu'en aucun domaine la satisfaction purement relative obtenue dans l'exercice d'une fonction ne saurait prouver à elle seule que la fonction s'est exercée de façon normale ou légitime.

Un savant américain, dont on ne saurait trop louer le mérite comme ethnologue, le professeur R. H. Lowie, s'engageant sur le terrain

philosophique, approuve formellement ce principe de W. James : « Si le Bouddhisme satisfait cette partie de l'âme bouddhiste qui correspond au désir anxieux qu'éprouve l'âme chrétienne à l'égard de la bienveillance divine, c'est bien véritablement alors une religion » (1). Il en déduit très logiquement : ceux qui rejettent tout ce qu'on considère ordinairement comme l'objet propre de la religion, pour se vouer par exemple au culte de la Science, de la Raison, de la Liberté, et choses semblables, puisqu'ils trouvent ainsi la satisfaction de leurs tendances intimes, ont un droit égal à se dire religieux et doivent être reconnus pour tels (*op. laud.*, p. 324).

Si ce raisonnement était acceptable, pouvons-nous observer, il faudrait conclure a pari : tout ce qui, d'une manière quelconque, répond au besoin de nourriture doit être regardé comme aliment ; tout ce qui apaise, d'une façon ou d'une autre, les exigences de l'instinct sexuel doit être tenu pour légitime. Ce raisonnement, quand il s'agit des fonctions de nutrition ou de reproduction, nul ne le fait, nul n'ose le faire, parce que, du seul point de vue empirique, il est aisé de montrer que certaines denrées, malgré la jouissance momentanée qu'elles procurent, sont des poisons plus ou moins violents, que certaines pratiques sexuelles sont délétères pour l'individu, mortelles pour la race. En présence des divergences et des contrastes qu'une analyse psychologique plus complète permet de noter, soit dans les techniques religieuses, soit dans leurs conséquences pratiques, serait-il possible que la vie végétative et la vie sexuelle seules soient réglées par de telles lois et que rien ne leur corresponde, quand il s'agit de la vie religieuse ? — La réponse ne paraît pas douteuse.

2. *Explication philosophique.* — Au delà de l'explication empirique, se place l'explication philosophique.

En parlant de la sorte, nous supposons, évidemment, une philosophie non pas agnostique, mais objectiviste.

Comme une telle philosophie peut se prononcer sur la nature de l'âme et de Dieu, sur la fin ultime de l'homme et de la religion, sur la vérité des doctrines et sur la valeur des pratiques, — encore que sa compétence ne soit pas sans limites, — il est clair qu'elle peut dépasser de beaucoup les solutions fournies par la science empirique.

a. Pour les *phénomènes fondamentaux*, elle peut montrer par exemple comment une substance spirituelle, nécessairement et spontané-

(1) *Primitive Religion*, 8°, New York, Boni, 1924, p. XII ; voir notre étude sur ce livre, *RSR*, 1925, t. XV, p. 543-549.

ment, arrive à concevoir quelque idéal, comment elle l'aime nécessairement, bien plus, comment l'Infini, le Bien authentique peut seul la satisfaire réellement, comment elle le cherche d'instinct, avant même de savoir son nom, mais aussi comment elle peut se tromper et prendre pour l'Absolu des biens partiels ou apparents.

Par là s'explique l'universalité de l'inquiétude religieuse, la possibilité de déviations psychiques et de contrefaçons, en matière de religion, comme aussi la survivance d'une sorte de religiosité, même chez ceux qui rejettent toutes les formes connues de religion et s'efforcent de leur substituer autre chose.

b. Pour les *phénomènes communs* et les *phénomènes aigus*, la critique philosophique peut préciser ce qu'ils ont de rationnel ou d'irrationnel, de naturel ou de préternaturel : elle a ce qu'il faut pour en juger, puisqu'elle peut définir l'équilibre normal des facultés, les forces normales de la nature (au moins de façon négative), les caractères des interventions divines. Entre ces deux termes, l'âme humaine partout identique et Dieu, la voie normale se trouvant déterminée (unique quant à son orientation essentielle, infiniment variée quant aux modalités de vitesse, d'équipement, de régime qu'elle admet), la philosophie peut de même expliquer les analogies qui existent, dans le bien comme dans le mal, au sein de toutes les religions : par rapport à un but identique et pour des voyageurs appartenant à la même espèce humaine, la marche en avant qui rapproche du terme, les déviations qui en éloignent, et les raisons psychologiques qui les causent doivent forcément se ressembler. Appuyée sur cet axiome d'une application si étendue « *bonum ex integra causa* ; *malum ex quocumque defectu* », elle peut expliquer de même comment l'admission d'un seul principe malsain peut amener la transformation d'un ensemble doctrinal ou d'un code ascétique, et comment elle peut introduire le trouble dans une âme d'ailleurs admirablement intentionnée. Elle peut éclairer pour autant l'évolution des individus et des collectivités.

Ainsi, malgré l'unité qu'elle constate dans les tendances foncières des religions, la philosophie (la philosophie spiritualiste, répétons-le) est bien loin de conclure que les analogies l'emportent sur les dissemblances et que les diversités de dogme, de rituel et d'ascèse importent peu. Elle en connaît évidemment d'accessoires et d'équivalentes. Elle ne peut les considérer toutes comme telles.

3. *Explication théologique.* — Aux explications qui précèdent la théologie catholique ajoute seulement celles qui dérivent de ses dog-

mes propres : « volonté salvifique universelle », « âme de l'Église », etc. Elles éclairent ce qu'il y a de plus religieux dans les analogies.

S'efforçant d'attirer à Lui l'universalité des hommes, le Père éternel sollicite leur cœur par des motions tout ensemble infiniment diversifiées, selon leurs dispositions, et sensiblement identiques par la fin à laquelle elles tendent. Il les vivifie par la même grâce sanctifiante, dès qu'ils s'unissent à Lui en toute sincérité par la foi (foi qui peut être purement implicite à l'égard de certains dogmes) et par la charité. Plus libéral envers ses « fidèles » — Salvator omnium, maxime fidelium, *I Tim.*, IV, 10 — il réserve la plénitude de ses dons et des expériences pacifiantes (non pas forcément des faveurs extraordinaires ou mystiques, qui ne confèrent pas nécessairement la sainteté) à ceux qui se conforment totalement, par cette forme parfaite d'amour qu'est l'obéissance parfaite, à la pédagogie que son Christ est venu instaurer sur terre : sa foi, règle de l'intelligence, sa loi, règle de la volonté.

Évidemment, nous avons touché à trop de problèmes pour pouvoir traiter chacun d'eux à fond et pour donner à chacune des solutions toutes les nuances qu'elles comportent.

Cette conférence aurait du moins atteint son but, si, d'une part, elle avait permis d'apprécier les simplifications arbitraires et les erreurs de logique sur lesquelles s'appuient les thèses indifférentistes; d'autre part, si elle avait rappelé avec quelque clarté les solutions qu'il convient d'approfondir.

Simplifications arbitraires, celles qui consistent à considérer les seules analogies, sans tenir compte des différences, ou à relever quelques analogies profondes mais rudimentaires, sans prêter attention aux directions de vie souvent opposées qui les accompagnent dans le même contexte psychologique et aux réactions fort dissemblables que provoquent des techniques si disparates.

Erreurs de logique, celles qui portent à conclure d'une analogie partielle à une identité totale ou à une équivalence parfaite, d'une satisfaction quelconque à la valeur absolue de l'objet ou de l'attitude qui l'a produite. La science expérimentale suffit en effet à nous apprendre que toute satisfaction temporaire n'est pas également profitable à l'organisme ; la saine philosophie avertit suffisamment qu'une seule déviation suffit à fausser le sens d'une doctrine, l'économie d'une pédagogie ou d'un code juridique, qu'elle peut par conséquent bouleverser l'équilibre de toute une vie.

Qu'il y ait *du vrai* dans toutes les religions et que toutes apportent au moins aux âmes *quelque chose de ce qu'elles cherchent*, on n'en peut douter. S'il en allait autrement, dès longtemps elles auraient cessé d'exister.

Que toutes *soient vraies*, que toutes procurent aux enfants des hommes *ce qu'ils cherchent*, on n'y peut souscrire, en présence des divergences irréductibles que révèlent leurs dogmes, leurs techniques respectives, la vie intime de leurs adeptes.

Que la confiance dans la possession de la vérité doive s'allier au respect et à l'amour de toute conscience sincère, encore moins puis-je avoir la prétention de vous l'apprendre.

BIBL. — J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience religieuse*, 8°, Paris, Alcan, 1924 (recension importante : F. CAVALLERA, *RAM*, 1925, t. VI, p. 306-320). — L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 8°, Paris, Geuthner, 1922. — J. MARÉCHAL, *Études sur la psychol. des mystiques*, t. I, 8°, Bruges, Beyaert, 1924 ; du même, *Psychologie du mysticisme relig.*, dans *RAM*, 1926, t. VII, p. 74-91 (critique de J. LEUBA, *The Psychol. of Religious Mysticism*, 8°, New York, Harcourt, 1925). — En contraste avec l'enquête utile mais trop superficielle de A. C. UNDERWOOD (*Conversion : Christian and Non-Christian*, 8°, New York, Macmillan, 1925), on trouvera un modèle des études analytiques à instituer en ce domaine, dans R. ALLIER, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, 2 in-8°, Paris, Payot, 1925.

Cf. H. PINARD, *Étude comparée des relig.*, t. I, p. 290-298, 405-430 ; t. II, p. 283-361, et la bibliographie donnée en 1923, *CRSE*, t. III, p. 196.

[8] Die differenzielle Psychologie und ihre Bedeutung für die Religions-Ethnologie,

von Professor Dr. Georg WUNDERLE, Würzburg.

I. — DIE DIFFERENZIELLE PSYCHOLOGIE IM ALLGEMEINEN.

Die praktische Menschenkunde hat sich allezeit mehr für die differenzielle Psychologie interessiert als für die generelle. Denn ihr kam es vornehmlich darauf an, die Besonderheit und Eigenart des Einzelnen zu ermitteln, um so die richtigen Wege zu seiner Beeinflussung zu finden. Rhetorik, Politik und wohl am meisten die Erziehungslehre haben schon früh gewisse methodische Grundsätze aus der gemeinen menschlichen Erfahrung abzuleiten versucht, deren Anwendung die erfolgreiche Behandlung von einzelnen Men-

schengruppen sichern sollte. Man denke hier nur an die im Altertum schon erreichte Ausbildung der Temperamentenlehre. Wenn man das immerhin bereits « differenzielle » Psychologie nennen muss, an die eigentlich wissenschaftliche Gestaltung der Erkenntnis individueller Differenzen konnte erst gedacht werden, als die generellen, auch in der abgeschlossensten Individualität steckenden Elemente menschlicher Bewusstseinstätigkeit einigersnassen erforscht waren. Mit dem gewaltigen Aufschwung, den die exakte Psychologie zu Ende des vorigen Jahrhunderts erlangt hatte, waren die notwendigen Bedingungen dafür gegeben. Im Auslande waren es besonders die Engländer und die Amerikaner, die hauptsächlich zur Förderung der psychologischen Pädagogik in dieser Richtung arbeiteten. In Deutschland ist es namentlich durch die Bemühungen William Sterns zu einer wissenschaftlichen « Psychologie der individuellen Differenzen » gekommen.

Trotz aller Ergebnisse, die den jahrzehntelangen Beobachtungen und Untersuchungen zu verdanken sind, dürfen bei der Würdigung des Erreichten doch zwei Fragen nicht übersehen werden ; die eine ist die Frage nach dem Charakter und der Bedeutung des Erkenntnisgegenstandes, die andere ist die nach der Erkenntnismethode unserer Wissenschaft.

Nimmt man das Wort « *individuelle Differenz* » im strengsten Sinne, dann kann tatsächlich der Zweifel auftauchen, ob darüber eine Wissenschaft überhaupt möglich sei. Denn die Individualität ist etwas Letztes und damit etwas nicht mehr weiter Aufzulösendes ; ihre Erkennbarkeit hat darin eine Grenze, dass sie keinem allgemeineren Schema untergeordnet werden kann. Man mag daher in gewissem Betrachte von etwas « Irrationalem » sprechen. Geht dessen wissenschaftliche Auffassbarkeit wirklich weiter, als eine möglichst genaue Beschreibung reicht ? Dieses Bedenken ist allen Tieferblickenden mehr oder weniger deutlich aufgestiegen. Auch bei Stern wird es sichtbar. Er hat nach einem Verbindungsglied zwischen den einzelnen Individualitäten gesucht. Indem er die « *Korrelation* », d. h. das Verhältnis erforschte, in welchem innerhalb des individuellen Bewusstseins bestimmte seelische Einzelbetätigungen zu einander stehen, fand er charakteristische Gleichheiten oder wenigstens Aehnlichkeiten in Einstellung und Wirkungsform. Der differenziell-psychologischen Untersuchung ergab sich damit sofort der fruchtbare Begriff des « *Typus* ». In der anfänglichen Forschung ist seine Erfassung und Abgrenzung zu sehr unter der Berücksichtigung der

gegenständlichen Erkenntnisfunktion geschehen; in der religionspsychologischen Verwendung des Begriffes muss der emotionale Einschlag ungleich mehr hervortreten. *Religiöses Erleben ist menschliches Vollerleben* und für die Art desselben ist Fühlen und Wollen von ganz besonderer Wichtigkeit. Emotionale Anlagen, Einstellungen, Verhaltungsweisen färben innerhalb der religiösen Erlebnissphäre wohl am kräftigsten ab. Deshalb sind die dadurch entstehenden Korrelationen klar unterscheidbare Kernpunkte der religiös erlebenden Persönlichkeit, und ihre Verschiedenheit offenbart sowohl individuelle als auch typische Differenzen. Die äusserste Differenzierung des rein individuellen Erlebens wird höchstens dem Erlebenden selbst einigermassen kund werden können; die nacherlebende Darstellung derselben wird über eine Ahnung kaum hinauskommen. Von einer eigentlichen Wissenschaft ist auf diesem Gebiete infolgedessen nicht zu sprechen. Dagegen bietet die Ermittlung der typischen Korrelation die Möglichkeit der Erkenntnis einer Art von Gesetzmässigkeit oder wenigstens Regelmässigkeit in der psychischen Einstellung und Verhaltungsweise eines einzelnen Individuums und einer Gruppe von Individuen. Gerade in der Religionspsychologie zeigt es sich mit aller Deutlichkeit, dass die differenzielle Untersuchung ganz naturgemäss auf die *Erfassung des Typischen* zielen muss.

Was die Erkenntnismethode anlangt, so folgt schon aus den bisherigen Erörterungen, dass der exakt-experimentelle Forschungsweg nicht in die Tiefe des persönlichsten religiösen Erlebens führen kann. Und auch für die Erfassung der typischen Differenzen scheint mir das experimentelle Verfahren keinen vollen Erfolg zu verheissen. Soweit das gegenständliche Erkennen und seine Auswirkung in Betracht kommt, wird man die Fruchtbarkeit der Testmethode, des Aussageexperimentes und anderer Forschungsmittel selbstverständlich nicht leugnen wollen; auch für die Erkundung typischer emotionaler Erlebnisweisen hat sich beispielshalber das Aussageexperiment (eine Bezeichnung, die ich freilich nicht als ganz zutreffend erachten kann) in weitem Umfange bewährt, wie die trefflichen Arbeiten von Girgensohn und Werner Gruehn beweisen. Indes wird man auch hier den letzten Grund nicht erreichen. Wenn die Grenzen des Naturerkennens immer deutlicher werden, je weiter das wirkliche Wissen voranschreitet, dann werden auch die Schranken des psychologischen Forschens klarer hervortreten, sobald sich die Reichweite der exakten Untersuchungsmittel zeigt. Der differenziellen

Psychologie, namentlich der differenziellen Religionspsychologie dürften sie sich vielleicht am ehesten sichtbar entgegenstellen. Es ist nicht lange her, dass KRAEPELIN bei der Besprechung einer Arbeit von Johannes LANGE über die *Messung der persönlichen Grundeigenschaften* ähnlichen Bedenken Ausdruck verliehen hat. Und William STERN hat auf dem heurigen *Münchener Psychologenkongress* überzeugend ausgeführt, dass das Persönliche vom Standpunkt des Experimentes aus das Kompliziertere sei. Der Sinn seiner Darlegungen ging eigentlich darauf hinaus, dass das Persönliche als solches dem Experiment überhaupt nicht greifbar sei. Er sprach geradezu von « vorpsychologischen Bestandteilen », die sich in den seelischen (und körperlichen) Erscheinungen als dahinter-und darunterliegendes Gestaltungsgesetz auswirken. Bei diesen Worten denkt man unwillkürlich an die moderne Konstitutionslehre der Medizin. Auch hier wird die Unmöglichkeit gefühlt, die letzten Grundlagen der individuellen Eigenart körperlicher Prozesse durch die exakten Methoden aufzuhellen. Auf psychologischem Gebiete weiss der Erfahrene schon vor jedem wirklichen oder vermeintlichen « Experiment », dass etwas « ganz Besonderes », « ganz Eigentümliches » die Wurzel des Gesamtverhaltens einer bestimmten Person sei. Die gewöhnliche Erfahrung begnügt sich allerdings gerne damit, zu erklären, das sei nun einmal so und nicht anders. Der wissenschaftliche Psychologe wird die blosse Feststellung der Tatsache nicht hinnehmen ; aber mag er auch das eine oder andere Element dieser seelischen Konstitution aufdecken, des Tiefsten und Letzten wird er doch nicht habhaft werden. Was ihn hier nicht sein eigenes Erleben ahnen lässt, können ihm selbst die exaktesten Mittel nicht erschliessen.

II. — UEBER RELIGIONSPSYCHOLOGISCHE TYPOLOGIE.

Es darf an diesem Orte nicht meine Aufgabe sein, einen Ueberblick über die gesamte *differenzielle Typologie* zu geben. Sowohl in der wissenschaftlichen als auch in der populären Psychologie sind eine Menge von Zusammenordnungen versucht worden. Der vorwaltende Gesichtspunkt war teils die Rücksicht auf die Gesamtkonstitution, teils die Rücksicht auf besondere Fähigkeiten und Anlagen, teils die Rücksicht auf einzelne Akte und ihre Korrelation. Die Möglichkeit der Betrachtung und Gruppierung wird dann besonders breit und vielgestaltig, wenn man die letztgenannten Gesichtspunkte je auf die verschiedenen Funktionen des menschlichen Seelenle-

bens anwendet. Für die religionspsychologische Typisierung ist, wie gelegentlich schon gesagt, die Untersuchung der emotionalen Verhaltungsweisen von besonders grosser Fruchtbarkeit. Die alten Anschauungen darüber, die in der Lehre von den sogenannten Temperamenten zusammengefasst sind, enthalten zwar manche wertvolle Erfahrung, sind jedoch viel zu schematisch, um der Fülle des Tatsächlichen in wissenschaftlicher Art gerecht zu werden.

Wenn nun näher auf die differenzielle Religionspsychologie eingegangen werden soll, so ist vor allem hervorzuheben, dass typische Differenzen hier wie in der übrigen Psychologie ganz allgemein nach der formalen und nach der inhaltlichen Seite unterschieden werden können. Der Unterschied ist, nachdem es sich beim religiösen Erleben um menschliches Vollerleben handelt, selbstverständlich nicht schematisch zu nehmen. Karl Jaspers ist dieser Gefahr bei seiner sonst sehr verdienstlichen Untersuchung der Psychologie der Weltanschauungen nicht ganz entronnen. Ob auch seine Differenzierung der Einstellungen, der Weltbilder, der Geistestypen anscheinend die Verknüpfung des Formalen und des Materialen (Inhaltlichen) zur Geltung bringt, sein Begriff vom « *Gehäuse* » lässt doch das Formale allzu sehr in den Vordergrund treten. Es müsste schärfer hervorgehoben sein, dass die Ausbildung eines « Gehäuses » nicht bloss von angeborenen, naturgegebenen Bedingungen abhängt, sondern auch von den Einflüssen der Umwelt, und dass bei der Zuordnung zu einem bestimmten Typus der Weltanschauung das Ineinanderwirken dieser beiden Faktorenreihen stets in Betracht zu ziehen ist. Dass dabei die Abgrenzung der angeborenen, naturgegebenen Individualität psychologisch das Interessantere und Wichtigere ist, bedarf keiner weiteren Begründung. Und hier sind die Begriffe der « Einstellung » und der « Gesamtverhaltungsweise » von hervorstechenderWichtigkeit. In ihnen spielen aber die emotionalen Elemente eine Hauptrolle. Sie sind in der Regel das Drängende, auch die Erkenntnisrichtung Bestimmende. Für die differenzielle Religionspsychologie steht das jedenfalls ausser allem Zweifel.

Was die differenzielle Religionspsychologie bisher durch ihre Bemühungen um die dem wirklichen Leben entsprechende Typisierung erreicht hat oder erreicht zu haben glaubt, muss hier kurz skizziert werden. Der innige Zusammenhang der religiösen Typen mit den allgemeinen Typen der Weltanschauung und Lebensauffassung leuchtet dabei ohne weiteres ein.

Kurz vorweggenommen sei der Hinweis auf die *Psychanalyse*.

JUNG, einer der Vertreter der milderen Richtung, hat sich mit der Typisierung des Lebenstriebes in besonders eindringlicher Weise beschäftigt. Je nach der Wendung der Libido (des Lebenstriebes) unterscheidet er Intravertierte und Extravertierte. Das Geschlechtliche der Libido klingt hier natürlich mit, freilich nicht in der aufdringlichen Art wie etwa bei FREUD ; aber immerhin bleibt es eine Einseitigkeit, die Insichgekehrten (und damit Gottzugewendeten) bloss auf Grund des geschlechtlich gefärbten Lebenstriebes von den der äusseren, praktischen Tätigkeit Ergebenen zu sondern. Die alte Trennung der *Vita contemplativa* von der *Vita activa*, des Mariatypus von dem Marthatypus, bei der die Rücksicht auf das Geschlechtliche überhaupt keine Rolle spielte, war niemals ausschliesslich gemeint. Am Beispiele eines Heinrich SEUSE kann man es deutlich genug sehen, dass selbst der bevorzugteste Ekstatiker die Ausübung der tätigen Nächstenliebe nicht versäumte, ja dass er die Wonne der Gottversenkung verliess, um einem Armen Barmherzigkeit zu erweisen. Die Unterscheidung zwischen *Vita activa* und *Vita contemplativa* lässt uns heute vielleicht die Berücksichtigung des Emotionalen vermissen, wodurch tatsächlich erst eine genauere Differenzierung namentlich der aktiven Einstellung erzielt werden kann. Aber eine Möglichkeit des Einbaues all dieser Momente in die alte Einteilung besteht klärlich für den, der die Entstehung und Tragweite der Unterscheidung vor Augen hat.

Die moderne amerikanische Religionspsychologie hat in einigen wichtigen Vertretern zwar nicht den geschlechtlichen oder geschlechtlich gefärbten Lebenstrieb und seine Richtung zum Ausgangspunkte typischer Differenzierung gewählt, wohl aber das Auftreten des Geschlechtstriebes, den *Prozess der Pubertät* und seinen Einfluss auf das religiöse Leben bestimmter Individuen und Individuengruppen als einen Hauptgrund der Mannigfaltigkeit religiösen Erlebens betrachtet. Den statistischen Untersuchungen STARBUCKS ist diese Uebertreibung in besonderem Masse eigen ; sie stellt auch eine ihrer bedenklichsten Unvollkommenheiten dar. Ganz unbefangen ist hierin selbst der viel bedeutendere William JAMES nicht, wenn er religionspsychologisch zwischen « *Einmalgeborenen* » und « *Zweimalgeborenen* » unterscheidet. Die ersten sind ihm die Leichtmütigen, deren Religion im Leben ohne Erschütterung bleibt, während die letzten erst durch Krisis und « Wiedergeburt » zur echten, tiefen Religion vordringen. Zweifellos ist mit dieser Differenzierung auf einen sehr wichtigen Punkt hingewiesen, nur kommen die « Einmalgeborenen »

doch viel zu kurz. Ja, bei JAMES ist deutlich zwischen den Zeilen zu lesen, dass ihnen überhaupt keine vollwertige Religion zuzusprechen sei. Schon FLOURNOY hat an JAMES die Nichtachtung der « gewöhnlichen » Frömmigkeit getadelt, und das mit bestem Rechte. Zudem sind wahrlich auch die Krisenlosen, einmalgeborenen Religiösen ebenso gut wie die religiös Wiedergeborenen seelisch sehr differenzierte Vielheiten.

An den bisher vorgeführten Beispielen sind die Gefahren und Mängel jeglicher Differenzierung und Typisierung hinlänglich erkennbar. Hauptsächlich ist es die Einseitigkeit in der Hervorhebung gewisser charakteristischer Merkmale, die oft darauf vergessen lässt, dass das wirkliche individuelle Leben mit *einem* Zuge nicht erschöpfend gezeichnet ist. Jede Typisierung ist schliesslich nur eine Abstraktion, ein « Gehäuse », in welches das reiche und vielgestaltige Leben nie völlig hineingedrängt werden kann. Bleibt man sich dessen bewusst, dann wird man keinen Typus als schlechthin deckenden Begriff ansehen und auch die durch den Typus vermittelte Erkenntnis nicht leicht überschätzen. Bis man eine einigermassen hinreichende wissenschaftliche Beurteilung seelischer Individualitäten gewonnen hat, müssen in der Regel wohl eine Reihe von typischen Massstäben angelegt und erprobt sein. Nur nach dem ergiebigsten kann dann füglich die Benennung erfolgen.

Das springt gleich in die Augen bei den bekannten Typen von NIETZSCHE und Sören KIERKEGAARD. Der letztere, dessen Einteilung wohl auch auf E. SPRANGERS « Lebensformen » gewirkt hat, beschreibt drei Erlebnisweisen in konkreter Anschaulichkeit; den *ästhetischen*, den *ethischen*, den *religiösen Menschen*. Der ästhetische Mensch ist als Genuss = (heute würden wir vielleicht sagen « Erlebnis » =) Mensch die Verkörperung der romantischen Unmittelbarkeit; er will nichts sich gegenüber haben, auch Gott nicht. Drum ist ihm das Erkennen als objektives Erfassen zu umständlich, zu unsicher; das gefühlsmässige Insicherleben verbürgt ihm allein den wirklichen Besitz. Wie weit verbreitet ist gerade heute dieser Typus, wie oft wird er in religionsphilosophischen und religionspsychologischen Darstellungen als einzig erstrebenswertes Ziel erklärt! KIERKEGAARD bekriegt ihn mit heftiger Leidenschaft, und noch für unsere Zeit ist gar manches an seinen Kritik beachtenswert und zutreffend. Der dänische Philosoph hat seit einigen Jahren in Deutschland den bedeutenden reformierten Theologen Karl BARTH als Mitrufer im Streit erweckt. Dieser und vor ihm hauptsächlich der jüngere BLUM-

HARDT haben innerhalb des neuesten Protestantismus mächtig gegen den romantischen Zug gekämpft. Auf katholischer Seite ist er offiziell mit dem Modernismus verurteilt worden. So wichtig und fruchtbar das Emotionale für die Religion ist, dem gegenständlichen Erkennen darf auf dem Gebiete der religösen Erfahrung das Recht nicht geschmälert werden. — Der zweite KIERKEGAARD'sche Typus, der ethische Mensch, ist von dem Bewusstsein der Pflicht beherrscht ; für ihn ist demnach Gott nicht in subjektiver, genussvoller Befriedigung erreichbar, er sieht sich vielmehr Gott nur gegenüber wie der Untertan dem Herrn, wie der Diener dem befehlenden Gesetzgeber. Es ist religiös verbrämter Kantianismus. Der religiöse Mensch endlich (im Sinne KIERKEGAARDS) soll der Mystiker sein ; nicht die Unmittelbarkeit des Gottgenusses bildet das Ziel seines Sehnens und Trachtens, wie etwa beim Aesthetiker, sondern das Aufgehen seines Wesens in Gott. KIERKEGAARD, auf dessen pessimistische Verstiegenheit hier nur nebenher hingedeutet sein soll, hat jedenfalls ganz unrecht darin, dass er den religiösen Menschen ohne Umstände mit dem Mystiker gleichsetzt. Der Begriff der mystichen Erfahrung ist überhaupt einer der mindest geklärten Bezeichnungen in der Religionswissenschaft, um so weniger darf er zur Umschreibung des Religiösen schlechthin gebraucht werden. Nicht jede « Mystik » kann ohne weiteres als Religion, geschweige denn als höchste Form der Religion gelten. Und wahrhaft religiöse Mystik gipfelt niemals in der Seinsvereinigung,sondern nur in der Liebesvereinigung mit dem Göttlichen. Das hätte neben anderen Tatsachen auch von Friedrich HEILER bei seiner Einteilung des Gebetes und der Frömmigkeit in den prophetischen und mystischen Typus beachtet werden müssen. HEILER hat übrigens neuerdings viel Wasser in seinen Wein gegossen.

Tief und ertragreich ist die mehr vom religionsphilosophischen als vom religionspsychologischen Gesichtswinkel aus getroffene Unterscheidung, die Jonas COHN in die Ausdrücke « Religion der Abkehr » und « Religion der Weihe » fasst. Die Einstellung, welche das Irdische als das Ungöttliche zurückschiebt und geringschätzt, kann in all ihren Variationen gut als « Abkehr » charakterisiert werden, während das Streben, auch das Irdische durch die Hingabe an Gott zu erhöhen, trefflich mit « Weihe » zu bezeichnen ist. In dieser Typisierung erhält freilich die eigentliche Mystik kaum einen angemessenen Platz.Die psychologische Wendung des von COHN ausgedrückten Gedankens findet sich in der wundervollen Augustinischen Antithese, die zugleich eine Polarität von gefühlsmässig bestimm-

ten Seelenhaltungen umschliessen soll : « *Et inhorresco-et inardesco* ». Der Mensch erschaudert im Bewusstsein seiner Kleinheit vor Gott, und doch zieht es ihn wieder zu Gott hin, weil er sich als gottähnliches Geschöpf erkennt. In diesen Worten AUGUSTINS sind die beiden religiösen Grundaffekte sehlicht und lebendig gezeichnet, von denen keiner je vollständig fehlen darf. Ihre Verbindung kann mit Rücksicht auf die Erkenntnis, auf das gefühlsmässige Verhalten, auf die willentliche Stellungnahme des einzelnen Individuums sehr verschieden sein, und je nach dem durch angeborene seelische Konstitution oder durch Umgebungseinflüsse bedingten Vorwiegen des « Kreaturgefühls » (um mit Rudolf OTTO zu sprechen) oder des Vereinigungstriebes dürften sich die wichtigsten Differenzierungen auf dem Gebiete des religiösen Lebens ergeben. So mag unter den schon erwähnten Einschränkungen einerseits von einer *Religion der Demut, der Abhängigkeit, ja der Furcht*, anderseits von einer *Religion der Liebe* die Rede sein. Keine dieser Gegenüberstellungen bedeutet aber den Ausschluss der anderen. Sozusagen auf der Mittellinie all der zahlreichen möglichen Kombinationen läge die *Religion der Ehrfurcht* als eine Art von Normalreligion. Ihr hervorragendster und ansprechendster Verkörperer dürfte in der neueren Zeit der englische Kardinal John Henry NEWMAN sein. Vielleicht war seine Nationalität nicht ohne Einfluss auf die Betonung des darin beschlossenen praktischen Momentes.

Aus der kritischen Ueberschau über die wirklichen und möglichen Differenzierungen folgt demnach die Notwendigkeit der Berücksichtigung einer grossen Anzahl von inneren und äusseren Bedingungen, die in einem charakteristischen Typus zusammentreffen, so wie *ein* Punkt der Schnittpunkt für Linien gleicher und verschiedener Ebenen sein kann.

III. — DIFFERENZIELLE PSYCHOLOGIE UND RELIGIONSETHNOLOGIE.

Was haben nun alle diese Untersuchungen der differenziellen Psychologie für die Religionsethnologie zu bedeuten ? Ihre Ergebnisse sind aus der Erforschung von kultivierten Menschen gewonnen, deren Erleben sich innerhalb der höchsten Form geschichtlicher Religion, des Christentums bewegt ; kann von hier aus unmittelbar eine Uebertragung auf Menschen erfolgen, die auf viel niedrigeren Stufen religiöser Erfahrung stehen ? Die Antwort muss entschieden mit Nein

ausfallen, sofern das spezifisch Christliche den niedrigen Religionen gegenüber in Frage kommt ; es gibt indessen, wie oben im Anschlusse an das Augustinische « *Et inhorresco — et inardesco* » ausgeführt wurde, seelische Elemente, die Grundbestandteile aller und jeder Religiosität sind. Uns sind sie am geläufigsten aus dem eigenen christlichen Erleben ; irgendwie müssen sie sich wieder finden in sämtlichen Religionen. Wir sind daher gehalten und berechtigt, daran auch bei der Untersuchung der niedrigen religiösen Erlebnisstufen anzuknüpfen.

Freilich stellen sich der Psychologie hier gleich grosse Hemmnisse entgegen. Einmal ist es für den kultivierten Menschen überhaupt ausserordentlich schwer, sich in das Seelenleben der Primitiven und der Naturvölker hineinzufinden, und dann besteht gerade hinsichtlich der wenigst kultivierten Menschheitsgruppen noch heute vielfach die Meinung, als bedeutete in diesem Milieu das Individuum überhaupt nichts. Wäre das der Fall, dann müsste der Versuch einer differenziell-psychologischen Erforschung vornehmlich des religiösen Erlebens ganz nutzlos sein.

Auf die erste dieser Schwierigkeiten brauchen wir nicht weiter einzugehen, denn sie begleitet jede Art von psychologischer Untersuchung primitiven Seelenlebens. Was ist bezüglich der zweiten zu sagen ?

Der Einwand wird durch die neuere ethnologische Forschung widerlegt und als Rest des alten Evolutionismus erwiesen. Die genaue Untersuchung hat nicht bloss im sozialen, sondern auch im religiösen Leben der kulturell niedrig stehenden Völker die überragende Rolle von Einzelpersönlichkeiten festgestellt. Der Hinweis auf die Gestalten der Heilbringer in Mythus und Kultlegende, die oft unheimliche Bedeutung der Schamanen, der gewaltige Einfluss der Priester zeigen genugsam, dass es in der primitiven Gesellschaft führende Individuen gibt, deren Eigenart sich häufig brutal zur Geltung bringt. Und die geführte Masse ? Ist sie so ungegliedert, dass man individuelle Bestimmtheiten gar nicht abgrenzen kann ? Es ist für jeden Kundigen selbstverständlich, dass besonders auf dem Gebiete des religiösen Lebens der Unterschied zwischen Führenden und Geführten wirksam ist ; aber dadurch braucht die individuelle Differenzierung innerhalb der Menge der Geführten doch nicht einfach ausgelöscht zu werden ! Es ist weiterhin klar, dass die Differenzierung des religiösen Erlebens mit dem Wachstum der gesamten menschlichen Kultur im grossen und ganzen zunimmt,

dass also das « *Massenhafte* » in jenen Schichten der Menschheitsentwicklung vorherrschen muss, wo die Durchgeistigung des Lebens erst einen geringen Grad erreicht hat. So wird bei den Primitiven und den Naturvölkern die individuelle Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung naturgemäss von vorneherein nirgends den grossen Reichtum aufweisen wie er bei den höheren und höchsten Kulturreligionen zu finden ist. Die differenzielle Religionspsychologie hat demnach auf den Stufen des kulturell niedriger stehenden Erlebens an und für sich schon dem Typischen mehr Aufmerksamkeit zu schenken als dem Individuellen. Es mag ausdrücklich gesagt sein, dass mit diesen Bemerkungen in keiner Weise über den Wert der Religiosität auf den verschiedenen Kulturstufen geurteilt werden soll; die heutige Religionsethnologie zeigt klar, dass die Religion der Primitivsten zwar sehr kindlich ist, aber trotzdem das Gepräge einer staunenswerten Reinheit und Erhabenheit an sich trägt. Die Differenziertheit des religiösen Erlebens braucht eben nicht in jeder Hinsicht eine Vollkommenheit darzustellen. Aber ohne jegliche Differenziertheit besteht auch das primitivste religiöse Erleben nicht. Dem unvoreingenommenen Forscher offenbaren sich individuelle und erst recht typische Verschiedenheiten des religiösen Denkens, Fühlens, Handelns beim Studium der Familien- und Stammesüberlieferungen, der Mythen, der Volksmärchen, der Volksbräuche. Die Folkloristik bietet auch der differenziellen Religionspsychologie manche Ausbeute, die in der bisherigen wissenschaftlichen Arbeit noch lange nicht erschöpft ist. Dass bei den Völkern höherer Kultur die gesamte religiöse Literatur (das Wort in der weitesten Bedeutung genommen) eine Reihe von fruchtbaren Gesichtspunkten zur differenziell-psychologischen Untersuchung an die Hand gibt, bedarf keiner weiteren Hervorhebung.

Da wo Kult und Ritus noch nicht zu leeren Formen erstarrt sind, insbesondere wo sie noch als Ausdrücke aktueller innerer Bedürfnisse und Bewegungen gelten können, lassen sie interessante Schlüsse auf die Eigenart der ganzen geistigen Einstellung, des Gefühlslebens zu. Die Leidenschaftlichkeit der Unkultivierten und ihr Ausdruck, selbst das verhältnismässig einförmige ekstatische Gebahren gewährt genug Einblicke in die Besonderheit der Emotionalität von primitiven Einzelmenschen und Menschengruppen. Und wie aufschlussreich für die differenziell-psychologische Betrachtung ist erst das « private » Gebet und Opfer, in dem sich die innerste menschliche Not, das tiefste Bedürfen und Wünschen, die sehnsüchtigste Erwartung

bekunden ! Mehr als in den allermeisten anderen religiösen Aeusserungen tritt hier die charakteristische seelische Beschaffenheit des religiös Erlebenden zu tage. Was könnte auch bezeichnender für den Menschen sein wie die Güter, die er erstrebt, und die Götter, die er sich schafft ? In den Gegenständen seiner Liebe spiegelt sich sein eigenes Wesen am besten. Und wo erkennt man am ersten die innere seelische Differenz zweier Menschen, wenn nicht am Ausdruck ihres Fühlens, ihres Wollens, ihres *Wünschens* ? Zur Untersuchung selbst aber gehört überall die sorgfältige, liebevolle Einfühlung, deren umfassendster Grundsatz gerade beim Studium der Primitiven sein muss : *Nil humani a me alienum puto.* Der so Forschende wird bei der selbstverständlichen Kühlheit aller wissenschaftlichen Betrachtung bald die verhältnismässige Gleichheit der tiefsten menschlichen Triebe in allem religiösen Erleben entdecken, ungeachtet der zahllosen Differenzen in der Ausprägung und Gestaltung.

Die möglichst genaue wissenschaftliche Ermittlung der einfachsten und letzten Elemente wird dann den Blick schärfen für die nächst höheren charakteristischen Verflechtungen innerhalb der seelischen « Konstitution », und so wird sich auf der Grundlage des Allgemein-Menschlichen die religionspsychologische Eigentümlichkeit einer Rasse, eines Volkes leichter und sicherer bestimmen lassen. In dieser Richtung ist ja von der vergleichenden Religionswissenschaft schon manches wertvolle Ergebnis erzielt worden ; ich denke dabei, um ein konkretes Beispiel anzuführen, an Leopold von SCHROEDERS Untersuchungen über die arische Religion, in denen der Aufweis einer bezeichnenden Lichtreligion auch von weittragender differenziell-psychologischer Bedeutung ist. Freilich muss bei dieser Art von Forschung künftig die psychologische Methode neben der bloss ethnologisch-und geschichtlich-vergleichenden viel mehr zur Anwendung kommen.

Dann besteht auch die Aussicht, klarer und tiefer als bisher zu erkennen, wie unvergleichlich fein und lebendig das Christentum als höchste Religion allen berechtigten differenziellen Eigentümlichkeiten menschlichen Erlebens Raum gelassen, ja vielfach wiederum geschaffen hat.

BIBL. — Ausser den schon mehrfach angeführten Werken von P. W. SCHMIDT S. V. D. und P. W. KOPPERS S. V. D. seien besonders folgende Arbeiten genannt : W. STERN, *Die differentielle Psychologie in ihren method. Grundlagen*[3], 8°, Leipzig, J. Barth, 1921. — *Vorschläge zur psycholog. Untersuchung primitiver Menschen*, gesammelt und herausgeben vom Institut für angewandte Psychologie, I. Bd.,

Pacific School of Religion Berkeley, Calif.

Leipzig, 1912. — A. VIERKANDT, *Naturvölker und Kulturvölker*, 8°, Berlin, Duncker, 1896 ; derselbe, *Gesellschaftslehre* ; *Hauptprobleme der philosophischen Soziologie*, 8°, Stuttgart, 1923. — H. SCHURTZ, *Altersklassen und Männerbünde*, 8°, Berlin, Reimer, 1902. — W. JAMES, *The varieties of religious experience*, 8°, London, Longmans, 1902 ; deutsch von G. WOBBERMIN, 2. Aufl., Leipzig, Hinrichs, 1914 ; französisch von Fr. ABAUZIT, 2. Aufl., Paris, Alcan, 1908.— W. BECK, *Das Individuum bei den Australiern*, 8°, Leipzig, Forschungsinstitut, 1924. — G. WUNDERLE, *Einführung in die moderne Religionspsychologie*, kl. 8°, Kempten, Kösel, 1923.

[9] Die materiell-wirtschaftliche Seite der Kulturentwicklung,

von Hochw. P. W. KOPPERS, S. V. D.

Bei Gelegenheit der letzten Tagung in Tilburg war es mir vergönnt, in einem besonderen Vortrage über die Bedeutung des Studiums von Wirtschaft und Ergologie für die gesamte Völkerkunde mit Einschluss der Religionswissenschaft zu sprechen. Während aber damals die Sache in erster Linie vom methodologischen Standpunkte aus ins Auge gefasst wurde, so möchte ich ihr dieses Mal eine *inhaltliche* Betrachtung und Bewertung widmen. Das Problem, das damit angeschnitten wird, deckt sich im Kerne mit der Frage nach der Berechtigung oder Nichtberechtigung des Prinzips des historischen Materialismus.

Eine längst überwundene Sache, wird vielleicht der eine oder der andere geneigt sein zu sagen. Die Antwort lautet ja und nein. Als überwunden kann die materialistische Philosophie als solche gelten. Aber keineswegs sind auch schon alle anderen Wissenschaftsgebiete von jener materialistischen Infizierung befreit, der sie anheimgefallen waren.

Wohl wenige andere Wissenschaften sind in so tiefgehender Weise den materialistischen Anschauungen unterworfen gewesen als unsere Völkerkunde. Die Tatsache, dass sie anfing sich zu entwickeln und gross zu werden zur Zeit der Hochblüte des Materialismus und der im entsprechenden Sinne kultivierten Naturwissenschaften, erklärt ja ohne weiteres den ganzen Stand der Dinge von damals. Aber nicht nur von damals, sondern in weitgehendem Masse auch von heute. Der ganze so harte und mühevolle Kampf, den es besonders in den letzten Jahrzehnten gekostet hat, um der Völkerkunde die ihrem wahren Wesen entsprechende historische Methode zu sichern,

bedeutet ja schliesslich nichts anderes als den Kampf gegen die allgemeine Vermaterialisierung, mit der man gerade unsere Wissenschaft beglückt hatte. Und dass es auch in der Gegenwart an diesen Vermaterialisierungsversuchen keineswegs fehlt, ist nicht schwer zu zeigen. Diese Versuche werden heute allerdings im allgemeinen lieber in verschleierter als in offener Form unternommen. Einen offenen unverblümten Versuch praesentiert H. EILDERMANN mit seinem Buche *Urkommunismus und Urreligion geschichtsmaterialistisch betrachtet* (1). Desgleichen H. ERKES mit seiner Schrift *Wie Gott erschaffen wurde* (2).

ERKES schreibt: « Die Grundprinzipien der Religionsforschung so gut wie jeder anderen Gesellschaftswissenschaft sind also die materialistische Geschichtsauffassung, die die ursächliche Bedingtheit der religiösen Erscheinungen erkennen lässt, und die Entwicklungslehre, die die Aufeinanderfolge dieser Bedingungen zeigt » (S. 10). Meistens allerdings liegt die Tendenz der Vermaterialisierung nicht so offen zutage. Man gibt der Sache so oder so ein Mäntelchen, was aber schliesslich nicht verhindern kann, dass der Kenner und Eingeweihte bald hinter die Kulissen schaut und sieht, wie viel Uhr es geschlagen hat. So wird man Dr. E. BRAUER (3) nicht ganz unrecht geben können, wenn er von Dr. A. HABERLANDT (4), einem bekannten Gegner der Lehre von den Kulturkreisen, sagt, dass seine Anschauungsweise von den « Lebensräumen » eigentlich einer materialistischen Betrachtungsart gleich komme.

Der wissenschaftliche Sozialismus teilt insofern das Geschick der Völkerkunde, dass auch er zur Zeit der Hochblüte des Materialismus ins Leben trat. An dem so übernommenen Prinzip des Materialismus hatten und haben zum Teil noch beide schwer zu tragen. So ist die in Rede stehende Frage nicht nur bedeutungsvoll in Hinsicht auf unsere völkerkundliche Wissenschaft im engeren Sinne, sondern auch rücksichtlich der vermeintlichen wissenschaftlichen Fundierung einer sozialen-geistigen Bewegung, die gerade heute die ganze Kulturwelt dauernd in Atem hält. Der Versuch einer prinzipiellen möglichst gründlichen Klärung der ganzen Frage im Lichte der neuen

(1) Berlin, Seehof, 1921.
(2) Jena, 1925.
(3) *Züge aus der Religion der Herero*, ein Beitrag zur Hamitenfrage, Leipzig, 1925, S. 113.
(4) BUSCHAN, *Illustrierte Völkerkunde*[2], Stuttgart, Strecker und Schröder, 1922, Bd. I, S. 428 ff.

historischen Völkerkunde muss daher wohl als eine dankbare und verheissungsvolle Aufgabe erscheinen.

Die Ueberwindung der älteren Völkerkunde nun durch die historische Methode bedeutet für ihr Gebiet ipso facto auch die Ueberwindung des historischen Materialismus. Dieses zu zeigen kann nicht schwer fallen. Denn die neue historisch-ethnologische Methode stellt nichts anderes dar als eine Reaktion gegen die Vergewaltigung, welche auf Grund der naturalistisch-evolutionistischen, d. h. materialistischen Methode die Völkerkunde zu erdulden hatte. Die herrschende wissenschaftliche Zeitrichtung supponierte eine starre Gesetzmässigkeit auch der kulturellen Entwicklung der Menschheit. Das veranlasste dazu, das spezifisch Menschliche in ihr, das Moment der menschlichen Freiheit, von vorneherein nicht zu sehen. Dieses führte im engeren Bereiche unserer Wissenschaft bekanntlich zu einer Menge von Vergewaltigungen, Verrenkungen und Unstimmigkeiten. Die Reaktion dagegen war eine Selbstprüfung, und diese ergab als Resultat,dass ein anderer Weg eingeschlagen, eine andere Methode befolgt werden müsste, um zu mehr befriedigenden Zielen zu gelangen. Man versuchte es mit der historischen Methode, jener Methode, die sich auf dem Gebiete der Geschichte im engeren Sinne der materialistisch-evolutionistischen Zeitströmung zum Trotz hatte behaupten können (1). Das Ergebnis ist bekannt. Gewiss nicht alle, aber doch schon viele völkerkundliche Probleme sind im Lichte der neuen Methode mehr oder weniger der Lösung entgegengeführt worden. Mit Rücksicht auf die von P. W. Schmidt in *Völker und Kulturen* gegebene Zusammenfassung kleidet E. Grosse das in die Worte : « Zum ersten Male ist es gelungen, das Chaos der ethnographischen und kulturhistorischen Tatsachen zu ordnen und zu klären, ohne ihnen Gewalt anzutum. Es ist Licht geworden » (2).

Also, das völkerkundliche Chaos, das Evolutionismus und Materialismus nicht zu klären vermochten, löst sich auf bei der Anwendung einer historischen Methode, und diese wiederum setzt als wesentlichen Faktor für das Kulturgeschehen naturgemäss Geist und Freiheit voraus. Man sieht, im klaren Lichte dieser Tatsachen bleibt für eine mechanistisch-materialistische Auffassung kein Raum. Auch für das Gebiet der Völkerkunde ist damit das Prinzip des historischen Materialismus im Grunde schon erledigt.

(1) Vgl. W. Koppers, *Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens*, M. Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1921, S. 32 ff.

(2) *Anthropos*, 1925, Bd. XX, S. 690.

Hier noch ein besonderes kurzes Wort zur materiell-wirtschaftlichen Seite der Kulturentwicklung. Eine weitverbreitete neuzeitliche, zumal liberalistisch-sozialistische Auffassung ging und geht dahin, gerade diese Seite des Kulturgeschehens mit einer deterministischen Note zu versehen. Die Frage ist, ob dieses Vorgehen vor dem Forum der historischen Völkerkunde zurecht besteht oder nicht. Zur Antwort verweise ich auf die Tatsache, dass die Anwendung der historischen Methode sich für das materiell-wirtschaftliche Gebiet mit derselben Notwendigkeit herausgestellt hat wie für die übrigen. Ja, es kann hier an die besondere Rolle erinnert werden, die bisheran gerade die Gebiete der Ergologie und zum Teil auch der Produktion im Sinne der Entwicklung und des Fortschrittes der historisch-ethnologischen Forschung gespielt haben. So ist es also klar, dass auch die materiell-wirtschaftliche Seite der Kulturentwicklung das Prinzip des historischen Materialismus keineswegs rechtfertigt.

So weit wäre die Sache in schönster Ordnung. Aber ich höre, wie man mir entgegenhält, dass nun gerade wir Vertreter der historischen Ethnologie, Herr P. W. Schmidt und meine Wenigkeit nicht ausgenommen, des historischen Materialismus wie schliesslich auch des Darwinismus-Evolutionismus bezichtigt werden. In der Tat, zuerst hat E. Grosse diesen Vorwurf über sich ergehen lassen müssen. Heinrich Cunow, der bekannte sozialistische Völkerkundler in Deutschland, war es, der das von Grosse beobachtete Verfahren (es kommt hier namentlich seine Publikation *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, Freiburg, Mohr, 1896, in betracht) als wesentlich identisch mit der materialistisch-sozialistischen Aufassung bezeichnete. E. Grosse konfrontierte bekanntlich Wirtschafts- und Familienform miteinander und unterstrich die starke Einwirkung, welche die Wirtschaftsverhältnisse auf die Familienform auszuüben pflegen. In diesem engeren Zusammenhang von Wirtschafts- und Familienform erkannte er ein wertvolles heuristisches Prinzip, besonders wertvoll für das Gebiet der schriftlosen Völker, wo aus dem Gesamtkomplex der Tatsachen die stattgefundene Entwicklung rekonstruiert werden muss. Dieser Sachverhalt lässt sofort erkennen, wie sehr zu Unrecht der Vorwurf des Materialismus gegen E. Grosse erhoben worden ist. Man kann nicht anders, man muss dieses Vorgehen zum mindesten als ein recht gedankenloses und oberflächliches bezeichnen. Dazu kommt, dass bei Grosse expressis verbis keinem so übel mitgespielt wird wie dem landläufigen ethnologischen Evolutionismus. Im Lichte dessen werden die eben genannten Vorwürfe

gegen ihn eigentlich um so weniger verständlich und entschuldbar.

Das GROSSE'sche Prinzip « Erklärung der Gesellschaftsform durch die Wirtschaftsform » wurde im weiteren Verlaufe der Zeit namentlich von P. W. SCHMIDT aufgegriffen und auf den Boden der historischen Ethnologie verpflanzt. Ich habe kein Bedenken getragen, diesem Beispiele zu folgen, und so hat dieses GROSSE'sche Prinzip vor allem in unserem Werke *Völker und Kulturen*, wo die Gesellschaft und Wirtschaft der ethnologischen Völker behandelt sind, eine eingehende Verwendung gefunden. E. GROSSE hatte kürzlich die Freundlichkeit, dieser unserer Publikation eine ausführlichere Besprechung im *Anthropos* (1) zu widmen. Wenn er nun daselbst die Aeusserung tut, dass wir, obwohl in diesem Punkte seinen Fusstapfen folgend, wohl nicht den Vorwurf des Materialismus zu fürchten hätten, so ist er darin bereits von den Ereignissen überholt. Aehnlich wie seinerzeit H. CUNOW über E. GROSSE, so schreibt soeben der sozialistische Theoretiker und Völkerkundler Dr. MAENCHEN-HELFEN (Wien) über uns in der Wiener sozialistischen Zeitschrift *Der Kampf* (2), dass unsere Auffassungsweise sich im wesentlichen mit der sozialistischen decke. Ein Sozialist könne da nicht anders denken und forschen, als wir auch. Kein Wunder, dass Dr. MAENCHEN-HELFEN die neuen Ergebnisse akzeptiert und anerkennt, dass die landläufigen sozialistischen völkerkundlichen Lehren von urzeitlicher Promiskuität, Mutterrecht, Kommunismus usw. um mehrere Jahrzehnte rückständig sind. Was ist da vor sich gegangen ? Ist der Marxismus zu uns oder sind wir zum Marxismus bekehrt ? Die Antwort soll mein Vortrag geben.

Von einem ganz anderen Standpunkte aus, aber sachlich in demselben Sinne apostrophiert uns Prof. O. SPANN (3), der bekannte Gesellschaftslehrer an der Wiener Universität, indem er behauptet, dass wir eigentlich, ebensowenig wie E. GROSSE, über den Darwinismus-Materialismus hinaus sind, sondern noch recht tief, ich will nicht sagen, bis über die Ohren, darin stecken.

Mein ernstes Bestreben geht dahin, im folgenden auf die eben angeführten Unterstellungen bzw. Bemängelungen eine möglichst klare und präzise Antwort zu geben. Richten wir in Verfolgung dieses Zweckes zunächst unsere Aufmerksamkeit auf das rein Tatsächliche.

(1) 1925, Bd. XX, S. 678 ff.
(2) 1925, Bd. XVIII, S. 266.
(3) *Zeitschrift für Volkswirtschaft u. Sozialpolitik*, Wien, 1924, N. F., Bd. IV, S. 585 f. und in *Gesellschaftslehre*, Leipzig, 1923, *passim*.

Sehen wir zu, ob und welcher Einfluss im Lichte der vergleichenden Ethnologie von dem Materiell-Wirtschaftlichen aus auf das übrige Kulturleben festzustellen ist.

Ein bekanntes Ergebnis der kulturhistorischen Forschung sind die Kulturkreise. Wir verstehen darunter ein im ganzen einheitliches Kulturgebilde,dessen Entstehung einer längeren isolierten und ungestörten Entwicklung irgendeiner Volksgemeinschaft zugeschrieben werden muss. Erfahrungsgemäss offenbaren alle Teile eines derartigen Kulturkreises ein bestimmtes charakteristisches Gepräge. Das gilt ebensowohl für die Formen der Produktion und der Ergologie als auch für diejenigen des familialen und des geistig-religiösen Lebens. Die Zusammengehörigkeit bestimmter Formen der verschiedenen Gebiete ist zunächst als rein äusserlich gegebene Tatsache zu betrachten und zu werten.Schaut man dann aber näher zu und prüft das Verhältnis der Formen zueinander, sei es im einzelnen, sei es gruppenweise, so offenbart sich dem kundigen Beobachter bald eine gewisse Korrespondenz,ein Aufeinanderabgestimmtsein derselben. Dieses ist das Moment, das uns im folgenden vornehmlich als Unterlage und Ausgangspunkt der Erörterungen dienen wird. Natürlich gilt diese Korrespondenz der Formen zunächst nur für ursprüngliche Kulturkreise. Ein späteres Auseinandergerissenwerden hat naturgemäss für gewöhnlich den dauernden oder doch zeitweiligen Verlust der ehemaligen harmonischen Verhältnisse im Gefolge. Mit dem Begriff des so herausgearbeiteten und bestimmten Kulturkreises operieren vor allem die Vertreter der historischen Ethnologie in Deutschland. Weniger bemerkt man davon bei den englischen und nordamerikanischen Ethnologen. P. Pinard (1) spricht sich auch in diesem Punkte für die deutsche Schule aus.

Betrachten wir unter den eben angegebenen Gesichtspunkten das Inventar der einzelnen Kulturkreise, so sehen wir zunächst, wie in der ergologischen Sphäre recht oft *ein Materielles einem anderen korrespondiert.* Die Sache liegt hier so plan und klar, dass ich sie mit Absicht an die Spitze stelle. Ich nenne einige Beispiele. Eine offenbare Korrespondenz besteht innerhalb der Bumerangkultur zwischen dem Bumerang als Wurf- und Angriffswaffe und dem Parierstab als Verteidigungswaffe. Entsprechend ist im Bereiche der totemistischen Kultur das Verhältnis von Dolch, Speer einerseits und Bauchpanzer andererseits. In derselben Kultur steht der Beschneidung der Jüng-

(1) *L'étude comparée des religions*, Paris, Beauchesne, 1925, t. II, p. 233.

linge das Penisfutteral als Kleidungsstück gegenüber, ebenso entspricht der sorgfältig und künstlerisch aufgebauten Haarfrisur das charakterische Kopfbänkchen. In der älteren mutterrechtlichen Kultur geht den Waffen der Keule und der Schleuder die Uebung der Schädeltrepanation parallel. Innerhalb der Kultur des jüngeren freien Mutterrechtes findet sich der Bogen mit dem Bogenschild vergesellschaftet, den der Schütze um den Hals hängt, während er beide Hände für die Handhabung des Bogens benötigt.

Man erkennt auf den ersten Blick, dass wir es hier mit *komplementären* oder, wenn man will, mit reziproken Objekten zu tun haben. Aber dieses Verhältnis ist weit davon entfernt, ein absolut notwendiges zu sein. Das offenbart nichts besser als die Tatsache, dass einzelne der Objekte eine weite Verbreitung aufweisen, ohne dabei das angeführte complementum zu kennen. So stellt der Bogen innerhalb eines grossen Teiles der Urkultur die gangbarste Waffe dar, und doch fehlt allüberall der Bogenschild. Damit stossen wir von selbst auf das spezifisch Menschliche, das auch in diesen Tatsachen verborgen liegt. Die Anhängerschaft des historischen Materialismus will alles sogenannte geistigreligiöse Kulturgut aus dem materiellen Unterbau hergeleitet wissen. Aber nun zeigt jetzt unser Fall, dass nicht einmal ein Materielles ein anderes mit Notwendigkeit ins Dasein ruft, geschweige denn selber ein solches zeugt und schafft, sondern dass sie alle miteinander im freien menschlichen Geiste Wurzel und Quelle haben. Es *kann* dem Menschengeiste gelingen, dem einen Objekte ein anderes als complementum zu erfinden und einzuführen. Aber wie weit wir hier davon entfernt sind, einen notwendig wirkenden Entwicklunsgprozess vor uns zu haben, das zeigen die klaren ethnologischen Tatsachen. Ich denke, dass mit dieser Darlegung auch in die Augen springt, wie die Wirklichkeit und unsere daran anknüpfende Auffassung von derjenigen der Anhänger des historischen Materialismus absteht.

So ist also klar, was es heisst, wenn ich sage, dass unter Umständen ein Materielles einem anderen entspricht. Die weitere Frage ist nun die, ob in demselben Sinne nicht auch ein Materielles einem nicht Materiellen, sagen wir, dieser oder jener besonderen soziologischen Form entsprechen kann. Man sieht, hier stehen wir haargenau bei dem Grosse'schen Prinzip : Erklärung der Gesellschaftsform durch die Wirtschaftsform. Wenn materiell-wirtschaftliche Dinge oder Verhältnisse, wie wir bereits gesehen haben, nicht einmal in der Lage sind, ein anderes Element derselben Kategorie mit Notwendig-

keit ins Dasein zu setzen, so ist selbstverständlich, dass hieran auf dem Gebiet des Familien-und Gesellschaftslebens, also in der Sphäre der Rechtsordnung, erst gar nicht zu denken ist. Aber anderseits ist auch hier nicht einzusehen, warum bestimmte materiell-wirtschaftliche Verhältnisse, die der Mensch sich geschaffen und ausgebildet hat, ihm nicht Gelegenheit oder Veranlassung sein könnten, Familien-und Gesellschaftsordnung jenen so oder so anzugleichen.

Vielleicht begreift sich die in Rede stehende Angelegenheit leichter und besser, wenn wir kurz auf bekannte Verhältnisse der Gegenwart rekurrieren. Allgemein sehen wir, wie im modernen Europa die Rechtsstellung der Frau eine bedeutende Aenderung erfährt: Die Frau verfügt heute vielfach über Stimmrecht, Universitätsrecht, Gewerberecht und viele andere Rechte mehr, die ihr vor einigen Jahrzehnten noch alle vorenthalten waren. Wer wollte nun verkennen oder leugnen, dass die neuzeitliche, namentlich die kapitalistische Wirtschaftsentwicklung in erster Linie für diese Gestaltung der Dinge verantwortlich zu machen ist ? Ich sehe in diesem Zusammenhange natürlich ganz davon ab, ob ein derartiger Entwicklungsgang unter jeder Rücksicht als begrüssenswert erscheint oder nicht. Nun aber, was der Gegenwart recht ist, kann der Frühzeit der Menschheitsentwicklung nur billig sein. So deutet namentlich vieles darauf hin, dass einmal in wesentlich gleicher Weise aus bestimmten Wirtschaftsverhältnissen heraus das Mutterrecht geboren wurde. Diese Anschauung ist kürzlich noch, und zwar von Spann (1), als eine materialistische Fehllehre bezeichnet worden. Ich meine, hier kann nichts anderes als ein Missverständnis obwalten. Spann hat recht, so weit die Anschauungsweise des historischen Materialismus zu grunde liegt, aber wie weit Grosse's und unsere Auffassung davon abweicht, das konnte bereits des näheren ausgeführt werden.

Ich deute hier nur an, dass abgesehen von der soziologischen Eigenart des Mutterrechtes noch viele andere in ganz ähnlicher Weise in bestimmten materiell-wirtschaftlichen Verhältnissen ihre vortreffliche Erklärung finden. Das ist z. B. der Fall für die Entstehung des patriarchalen Systems und die Entwicklung des Erstgeborenenrechtes in der Kultur des viehzüchterischen Nomadismus, ferner für das verstärkte Vaterrecht im Bereich der totemistischen Kultur, endlich für das Inslebentreten der Sklaverei innerhalb der freivaterrechtlichen Kulturen, usw.

(1) *Zeitschrift für Volkswirtschaft und Sozialpolitik*, Wien, 1924, N. F., Bd. IV, S. 586.

Wenn so soziologische Eigentümlichkeiten aus bestimmten materiell-wirtschaftlichen Verhältnissen heraus ein klärendes Licht empfangen, dann kann es schliesslich nicht Wunder nehmen, wenn dasselbe auch für höhere Gebiete des Geisteslebens, wie z. B. der *Kunst*, in die Erscheinung tritt. Ein schönes Beispiel bietet hierfür die Entwicklung dieses Zweiges der menschlichen Kultur auf dem Boden des totemistischen Kreises. Dort zum ersten Male begünstigen die materiell-wirtschaftlichen Verhältnisse ein gewerbliches Tun und Arbeiten auf dem Gebiete des Handwerkes. Dieser Umstand nun, dass im Gegensatz zur Urkultur, wo jeder jedes verfertigt, einzelne Individuen sich auf die Herstellung eines bestimmten Gegenstandes (sei es Waffe, sei es Gerät) zu beschränken beginnen, bietet die Veranlassung dazu, das Objekt nicht nur immer solider und besser, sondern auch stets schöner und kunstvoller auszugestalten. Kein Wunder daher, dass hier ein ausgesprochen künstlerisches Empfinden und Wirken sich zu zeigen beginnt.

Kann es nach allem, was bereits zu sagen war, noch in Erstaunen setzen, wenn selbst zwischen dem *ethisch-religiösen Gebiet* und den gegebenen materiell-wirtschaftlichen Verhältnissen eine gewisse Korrespondenz erkannt wird ? Vielleicht ist es auch in diesem Falle zweckdienlich, an die Gegenwart zu erinnern. Tag für Tag hören die Klagen nicht auf über die verhängnisvollen sittlich-religiösen Auswirkungen der modernen kapitalistischen Wirtschaftsverhältnisse und der daraus resultierenden Wirtschaftsnöte. Hat man von vorneherein auch in diesem Falle eigentlich keinen Grund, etwas ähnliches für die früheren Stadien der menschlichen Kulturentwicklung zu leugnen, so lässt die nähere Prüfung rasch jeden Zweifel verschwinden.

In den letzten Jahrzehnten hat die Forschung bekanntlich immer klarer zeigen können, dass gerade die ethnologisch ältesten Völker durchgehends über einen relativ eindeutigen und lebendigen Eingottglauben verfügen. In der übrigen grossen Heidenwelt erscheint dieser Glaube so ziemlich allgemein mehr oder weniger verdunkelt und getrübt. Ist es unberechtigt zu fragen, ob den ethnologischen Urvölkern zur Wahrung und Beibehaltung ihrer monotheistischen Anschauungen nicht auch die Wirtschaftsverhältnisse günstig gewesen sind ? P. W. Schmidt (1) hat schon einmal darauf hingewiesen, dass in dem hier herrschenden Wirtschaftsbetrieb ein jeder eine volle und universale Persönlichkeit darstellt. Ein jeder kann und

(1) *Anthropos*, 1921-1922, Bd. XVI-XVII, S. 1037.

tut alles, was zur Bedürfnisbefriedigung des kleinen Kreises der Familie nötig ist. Irgendein Spezialistentum kennt das wirtschaftliche Leben hier noch nicht. Sollte das nicht dazu beitragen können, bei der Allgemeinheit die Auffassung von dem einen grossen Macher und Herrn der Welt besser wahren zu helfen? Und reden demgegenüber die vielen Spezialgötter, die wir in späteren entwickelteren Kulturen antreffen, wo das wirtschaftliche Leben fast ins Endlose spezialisiert erscheint, nicht eine deutliche Sprache ? Kann überhaupt irgendwo eine Spezialgottheit, sagen wir, der Töpferzunft, der Goldarbeiter, der Bierbrauer usw. schon ins Leben treten, bevor noch diese Gewerbe und Künste entwickelt sind ? Ich meine, diese Tatsache zeigt, wohin es führt, wenn man das Kind mit dem Bade ausschüttet, und jede Beziehung der Wirtschaftsverhältnisse zu der geistig-religiösen Entwicklung ausgeschaltet wissen will. Nein, irgendeine Beziehung ist auch zwischen diesen beiden Seiten des Kulturlebens gewiss oft und oft vorhanden, und die vergleichende Religionsforschung, welche auf beiden Gebieten wohl zu Hause ist, wird *ceteris paribus* am besten und am erfolgreichsten arbeiten.

Fassen wir nun zusammen und ziehen wir die Folgerungen aus unseren Darlegungen, so ergibt sich :

1. Die Einwirkungen von seiten der materiell-wirtschaftlichen Verhältnisse auf das übrige Kulturleben sind nach allem klarer Weise im Sinne einer *condicio* oder *occasio*, nicht aber im Sinne einer *causa* zu verstehen. Dieser Sachverhalt beinhaltet die Ablehnung zweier Extreme.

a) Die Ablehnung und Ueberwindung des Prinzips des historischen Materialismus. Denn die konsequenten Vertreter desselben müssen jenes Verhältnis zwischen Wirtschaft und übrigem Kulturleben im kausalen Sinne verstehen und sie tun das auch, wenn des öfteren auch unter diesen oder jenen Vorbehalten und scheinbaren oder auch wirklichen Prinzipienerweichungen. Wir sahen schon, dass die gesamte Völkerkunde dieser Auffassung widerstreitet. Es spricht dagegen ihr historischer Charakter, der *ipso facto* eine Ablehnung und Ueberwindung des Prinzips des historischen Materialismus bedeutet. Es spricht dagegen auch jede einzelne kulturhistorische Tatsache, insofern ihre Analyse in jedem Falle die spezifisch menschlich-freie Urheberschaft klar hervortreten lässt. — Die letzten konsequenten Versuche dieser Art auf völkerkundlichem bzw. religionswissenschaftlichem Gebiete bestätigen bestens das Gesagte. Ich nannte diese Werke schon, einerseits H. EILDERMANN, *Urkommunis-*

mus und Urreligion, geschichtsmaterialistisch beleuchtet und E. ERKES, *Wie Gott erschaffen wurde.* Mit dem ersteren hat P. W. SCHMIDT bereits sich in der jüngst erschienenen *Anthropos*-Nummer eingehend auseinander gesetzt (1). Bei dem unentwegten Bestreben, dem materialistischen Prinzip treu zu bleiben, nimmt die haarsträubendste Vergewaltigung der offenkundigsten ethnologischen Tatsachen derartige Dimensionen an, dass P. W. SCHMIDT mit Recht die Frage stellt, ob der Verfasser im geheimen den Leser nicht zum besten halten wolle. Man vergegenwärtige sich, alles und jedes, Monogamie und Exogamie, Seelen- und Gottglaube, alles wird aus den materiell-wirtschaftlichen Vorbedingungen erklärt und hergeleitet. Ich beziehe mich beispielshalber auf die Erscheinungen der Exogamie und des Monotheismus gerade bei den ethnologisch ältesten Völkern. EILDERMANN schreibt : « Als widernatürlich gilt die Heirat stets dann, wenn sie den wirtschaftlichen Interessen entgegen ist » (S. 57). Also, nur die materiell-wirtschaftlichen Interessen sollen über die Heirat entscheiden. Sagen und behaupten lässt sich das gewiss. Aber, wie reimt sich damit die Tatsache, dass gerade bei ältesten Völkern einerseits die Neigungsehe, wobei nicht nur die Freiheit des Jünglings, sondern auch die des Mädchens in weitgehendem Masse gesichert ist, so vorherrschend ist, und andererseits nichts so sehr als der Inzest perhorresziert wird ? Da ist kein Zweifel, dass es vom rein wirtschaftlichen Standpunkte aus betrachtet oft genug vorteilhafter erscheinen müsste, die Gebote der Exogamie zu vernachlässigen und doch tut man es nicht. Es müssen also andere, nicht wirtschaftliche Faktoren hier wirksam sein (2).

Nun das direkt religiöse Problem sowohl bei EILDERMANN als bei ERKES. Wie alle religiösen Phänomene, so soll auch die ethische Hochgottheit das Produkt bestimmter wirtschaftlich-sozialer Verhältnisse sein. Hier ist die Antwort eigentlich rasch gegeben. Denn ich meine, man vergäbe sich eigentlich etwas, wenn man sich länger mit Gegnern auseinandersetzen würde, die im blinden Eifer für ihre Theorien eine ganze imponierende Fülle von Tatsachen nicht sehen oder nicht sehen wollen. Weder EILDERMANN noch ERKES würdigt irgendwie eingehender die zahlreichen einwandfreien Berichte über die ethischen Hochgötter bei den ethnologisch ältesten Völkern. Statt dessen werden diese oder jene magistischen und animistischen

(1) *Anthropos*, 1925, Bd. XX, S. 760 ff.

(2) Ganz vortreffliche Bemerkungen macht zu dieser Frage neuestens O. LEROY, *Essai d'introd. critique à l'étude de l'économie primitive*, Paris, Geuthner, 1925, p. 28 s.

Anschauungen und Gebräuche behandelt und breitgetreten und die erwünschten Deduktionen daraus abgeleitet. Wir aber bleiben bei den Tatsachen und fragen : Woher die ethischen Hochgottgestalten bei jenen primitivsten Völkern ? Die älteren sozialistischen Theoretiker verlegten die Entstehung des Monotheismus in jenes Entwicklunsgstadium der Menschheit, wo die unheilvolle Gliederung in Herren und Hörige, Herrschende und Dienende sich zu vollziehen begann. Die damals wirtschaftlich Bevorzugten hätten den sogenannten ethischen Monotheismus geschaffen, um damit ein bequemes Mittel zur Niederhaltung der wirtschaftlich Schwachen, der Dienenden und Arbeitenden, in der Hand zu haben. Dass vor 50-60 Jahren, zur Zeit der Hochblüte eines öden Materialismus eine derartig simple Auffassung als weisheitsvolles Erkenntnisprodukt vorgetragen werden konnte, mag bis zu einem gewissen Grade verzeihlich befunden werden. Aber wenn Herr Dr. E. Erkes noch im Jahre des Heils 1925 in diesem Stile redet, — er schreibt : « Die Konzentrierung der Verehrung auf eine einzelne Gottheit entspricht vielmehr erst einer Periode der Konzentrierung der Staatsgewalt » (S. 80), — so erscheint uns das weniger verzeihlich. Denn die neuzeitliche ethnologische und religionswissenschaftliche Forschung zeigt, dass bereits in der ältesten uns erreichbaren menschlichen Urzeit, also dort, wo von jener gesellschaftlichen Schichtung, geschweige denn von einer entsprechenden « Konzentrierung der Staatsgewalt » noch keine Spur zu sehen war, ein klarer und wirksamer ethischer Einglaube vorhanden ist. Während so Erkes Theorien noch ein altmodisches Erbstück, das eigentlich in die Mitte des verflossenen Jahrhunderts hingehört, darstellen, findet man die ethischen Hochgötter der Primitivsten bei anderen, so namentlich bei Eildermann, überhaupt nicht erwähnt und gewürdigt. Die jüngeren Theoretiker haben anscheinend gesehen, dass da mit dem Prinzip des historischen Materialismus absolut nichts mehr zu machen ist und wählten den besseren Teil der Tapferkeit ; sie liessen diese Gottgestalten einfach unter den Tisch fallen. Ich denke, eine exakte Tatsachenwissenschaft, die etwas auf sich hält, tut dasselbe mit diesen Autoren.

b) Jede Ueberspannung und Einseitigkeit rächt sich. So haben wir jetzt die Meinung derer zurückzuweisen, die selbst das im condicionalen bzw. okkasionalen Sinne verstandene Verhältnis des Materiell-Wirtschaftlichen zum übrigen Kulturleben in Abrede stellen. Ich sagte schon, dass der bekannte und mit Recht gefeierte Wiener Gesellschaftslehrer O. Spann derartigen Anschauungen nahe steht.

Ich gehe auf diesen Teil der uns hier beschäftigenden Fragen nicht noch einmal näher ; er hat an früheren Stellen meines Vortrages bereits eine hinreichende Erörterung gefunden.Nur eines sei hier noch ergänzend nachgetragen. Ich tue es um so lieber, weil es zeigt, wie weit trotz allem O. Spann's Anschauung mit der unsrigen zusammengeht. Wenn Spann (1) betont, dass die folgerichtige Anwendung des Prinzips des historischen Materialismus zur Annahme führe, in der Wirtschaft ein absolutes Prius zu sehen und diese Lehre als eine absurde kennzeichnet, so kann man ihm darin nur vollauf recht geben. Die Ethnologie bestätigt diese seine Anschauung. Denn sie erkennt ja in dem Wirtschaften etwas spezifisch Menschliches und weiss weder zeitlich noch räumlich von einem anderen als wirtschaftenden Menschen. Der Mensch ist immer und überall ein wirtschaftendes Wesen, das heisst zugleich, der Mensch ist immer und überall ein bewusst-freies Wesen. Und das wiederum besagt, dass nicht das Materiell-Wirtschaftliche den Geist, sondern genau umgekehrt der Geist die Wirtschaft und damit auch den sogenannten wirtschaftlichen « Unterbau » erzeugt und geschaffen hat. So bleibt kein Zweifel, auch im Lichte der ethnologischen Tatsachen kommt dem Geiste, nicht der Materie, die primäre Stellung zu. So hat Spann recht mit der Zurückweisung des Materialismus, der in der Tat in seiner konsequenten Durchführung alles Geistige, soweit er davon überhaupt noch reden lässt, auf die Materie als seine letzte Ursache zurückleitet. Spann hat auch recht, wenn er umgekehrt auch die gesamte Wirtschaft im freien Menschengeist erzeugt und geschaffen sein lässt. Aber er hat gewiss nicht recht, wenn er meint, dass der Mensch in all seinem Tun sich nicht durch bereits bestehende und herrschende Natur- und Wirtschaftsverhältnisse dirigieren lassen könnte. Im Gegenteil, er tut es wieder und wieder, darüber lassen die Tatsachen keinen Zweifel.

3. So ist also der Mensch gerade kraft seiner geistigen Ausrüstung und Befähigung von haus aus ein wirtschaftendes Wesen. Die gesamte Arbeit im Interesse der körperlichen Fürsorge, der er vom ersten Augenblicke seines irdischen Daseins an nicht entbehren kann, bedeutet bei ihm *eo ipso* eine wirtschaftliche Betätigung. In dem Sinne nun, wie die Seele in gegenwärtiger Daseinsform den Körper zu ihrem Sein und Wirken benötigt, bedarf dieselbe Seele auch, und in Verbindung damit das gesamte geistige Kulturleben, das sie zur

(1) *Gesellschaftslehre*[2], Leipzig, 1923, S. 383.

Entfaltung bringt, der Wirtschaft. Die Verbindung des Geistes mit der Wirtschaft ist also keine direkte, sondern eine indirekte, eine solche auf dem Wege über die Leiblichkeit des Menschen. Und darin nun liegt der tiefere und eigentliche Grund dafür beschlossen, dass auch die Beziehung zwischen dem Materiell-Wirtschaftlichen und dem übrigen geistigen Kulturleben keine direkte, sondern nur eine indirekte, nicht eine im Sinne einer *causa*, sondern nur einer *condicio* bzw. *occasio* ist.

Geschichtsschreibung ist keine Philosophie. Aber eine tiefer grabende historische Forschung kann letzten Endes der philosophischen Prinzipien nicht entraten. Auch wir sind bei dem Versuche, die Stellung des Materiell-Wirtschaftlichen im Gesamtbereiche der Kultur näher zu bestimmen, ganz von selbst auf philosophisches Gebiet hinübergeglitten. Eine interessante Perspektive tut sich nun hier auf. Die beiden Extreme, den historischen Materialismus und das Gegenstück dazu, das wir in der bezüglichen Lehre O. Spann's vertreten fanden, mussten wir ablehnen. Und wir sahen dann, dass auch in diesem Falle die *via media* als die *via aurea et vera* sich erweist. Eine Parallele aus dem Gebiete der reinen Philosophie drängt sich hier mit Gewalt hervor: Weder Materialismus noch Idealismus treffen das Richtige, sondern die Wahrheit liegt beim Mittelding, sie ist mit dem Realismus der *philosophia perennis* gegeben, oder sagen wir vorsichtiger, dieser (der Realismus) kommt ihr jedenfalls am nächsten. Es bedeutet eine gute Bestätigung und Rechtfertigung der gezogenen Parallele, wenn wir von O. Spann vernehmen, dass seine ausgesprochene Vorliebe die deutschen Idealisten Fichte, Schelling und namentlich Hegel besitzen.

4. Die Wirtschaftshandlungen des Menschen erkannten wir als zum Kulturgeschehen überhaupt gehörig, Wir haben es also hier nicht mit einem unabänderlich und gesetzmässig verlaufenden Naturprozess zu tun, sondern mit spezifisch menschlichen, d. h. freien Handlungen. Hier haben wir den besonderen Punkt, wo die Erkenntnisse der allgemeinen Völkerkunde und Kulturgeschichte aktuellstes Gegenwartsinteresse annehmen. Denn sind die Wirtschaftsverhältnisse letzten Endes Produkte des freien Menschengeistes, dann müssen sie auch, wenn solches wünschenswert oder nötig erscheinen sollte, der Abänderung und Umgestaltung fähig sein. Sind also menschenunwürdige Verhältnisse herrschend geworden, so ist es ebensowohl möglich als nötig, Remedur zu schaffen. Könnte die Ethnologie durch die Herausarbeitung und Klarstellung dieser

kulturhistorischen Lehre mithelfen zu einem neuen Aufbau der menschlichen Wirtschaft und Kultur, und damit zu einer schöneren Zukunft, ich glaube, einen schöneren Arbeitslohn könnten ihre Vertreter sich nicht wünschen.

BIBL. — E. GROSSE, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, 8°, Leipzig, Mohr, 1896. — H. EILDERMANN, *Urkommunismus und Urreligion geschichtsmaterialistisch beleuchtet*, 8°, Berlin, Seehof, 1921. — W. SCHMIDT-W. KOPPERS, *Völker und Kulturen*, Bd. I, Regensburg, Habbel, 1925. — W. KOPPERS, *Die ethnologische Wirtschaftsforschung*, in *Anthr.*, 1915-1916, Bd. X-XI; *Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens*, kl. 8°, M. Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1921. — O. LEROY, *Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive*, 8°, Paris, P. Geuthner, 1925.

[10] G.-B. Vico come precursore della psicologia dei popoli,

dal Dott. GATTI, Milano.

Il manoscritto del giovine e brioso professore, che avrebbe aggiunto una gradita varietà alla nostra raccolta, non ci fu mandato.

[11] Rassen und Kulturkreise,

von Dr. Viktor LEBZELTER, Wien.

Die kulturhistorische Schule in der Ethnologie ist auf Grund der Anwendung der von ihr geschaffenen Methoden zur Aufstellung von bestimmten Kulturkreisen gelangt, welche zunächst durch Gegenstände der materiellen Kultur charakterisiert wurden. Der Tendenz dieser Schule entspricht es, anzunehmen, dass diese Kulturkreise von einzelnen historisch entwickelten Kulturen ihren Ausgang genommen haben und dass infolgedessen bestimmte Völker oder Völkergruppen diese Kulturen ursprünglich rein zur Entfaltung gebracht haben. Von den Gegnern der kulturhistorischen Schule wird geleugnet, dass diese Kulturkreise, bezw. ihre *Kernkulturen*, wenn ich diesen Ausdruck gebrauchen darf, einstmals historische Individualitäten waren. Aus den Gegenständen der materiellen Kultur lässt

sich der Beweis für die Aufstellungen der kulturhistorischen Schule allein kaum ziehen. Die Frage, ob die einzelnen Elemente der materiellen Kultur im Wege des Handelsverkehrs ihre Verbreitung fanden oder ob die Kultur mit Völkern und Rassen gewandert ist, lässt sich im allgemeinen nicht entscheiden. Nun haben GRAEBNER und P. W. SCHMIDT auch die sozialen Strukturen (1) studiert, welche sich in ihrer Verbreitung mit Komplexen materieller Kultur decken und sind dabei zu schönen Bestätigungen der Kulturkreiseinteilung gelangt. Man darf aus der Verbreitung sozialer Strukturen wohl in den allermeisten Fällen schliessen, dass eine Verbreitung durch wandernde Völker erfolgt ist. Diese wandernden Völker haben aber nicht nur ihre materiellen Güter, ihre gesellschaftliche Struktur mit sich verbreitet, sondern auch die Merkmale ihrer Rassen. Das anzustrebende Idealziel wäre also, die Geschichte der Rassenverbreitung mit der der Kultur- und Sprachverbreitung in Parallele zu setzen.

Leider kann beim heutigen Stand unserer Kenntnisse nur angedeutet werden, in welcher Richtung eine derartige Parallelisierung möglich ist.

Das Wort Rasse wird heute in einem recht vieldeutigen Sinne gebraucht. Wir sprechen hier von Rasse als Systemrasse, von Rasse als Kategorie niederer Ordnung innerhalb des zoologischen Systems. Wir unterscheiden in diesem System Klassen-, Ordnungs-, Gattungs-, Art-, Rassen- und Typenmerkmale, die sich dadurch von einander unterscheiden, dass die Merkmale höherer Kategorien für die Art des Ablaufes der Lebensvorgänge von grösserer Bedeutung sind, wie die niedrigeren. Des weiteren unterscheiden wir zwischen Organisationsmerkmalen und akzessorischen Merkmalen. Selten nur werden Organisationsmerkmale zur Artunterscheidung, niemals aber zur Rassenunterscheidung verwendet. Hier kommen nur mehr geringe Unterschiede in Form und Funktion in Frage. Die Rassen unterscheiden sich hauptsächlich in Merkmalen des Exterieurs, in Merkmalen der Pigmentierung, der Behaarung, der Proportionen, der Form des Kopfes, des Gesichtes usw. Diese Rassenmerkmale gestatten zwar vielfach Rückschlüsse auf die Funktion, d. h. auf die Reaktionsart des Individuums. Man hat sich auch bei der Verwendung des Rassebegriffes in der systematischen Anthropologie mancherlei Inkonsequenzen zuschulden kommen

(1) P. W. SCHMIDT ausserdem die Sprachen und die Religion.

lassen, man spricht von einer « weissen Rasse » und innerhalb dieser wiederum von einer « nordischen », « alpinen », « mediterranen » Rasse u. dgl. Es ist nicht angängig, etwa die mediterrane Rasse und die mongolische Rasse als Kategorien gleicher Ordnung zu betrachten. A. Hrdlicka hat mit Recht verlangt, die grossen Gruppen nicht als Rassen, sondern als Hauptstämme « Stocks » zu bezeichnen.

Wir stehen mit der erdrückenden Mehrzahl der Biologen auf dem Standpunkt monophyletischer Abstammung des Menschengeschlechtes. Es zeigt von geringer Beherrschung des biologischen Tatsachenmateriales, wenn jüngst behauptet wurde, man könne sich die Menschheit nicht anders als in Rassen zerfallend vorstellen. Bei allen Tierformen, bei denen wir die Rassenbildung einigermassen verfolgen können, ist es uns gelungen, die Stammform, die *Forma typica* herauszuschälen, der neben dem Besitz der Artcharaktere, die Charaktere, die bei der Rassenbildung abändern, in einer wenig spezialisierten und wenig differenzierten Form zukommen. Gehen wir nach diesen zoologischen Prinzipien bei der Analyse der menschlichen Gattung vor,so zeigt sich uns,dass sämtliche Organisationsmerkmale, sämtliche Merkmale der Funktion der inneren Organe eine Variationsbreite besitzen,die bei den einzelnen Rassen und Hauptstämmen nicht kleiner ist, wie bei der gesamten Menschheit. Die Variationsbreiten aller Rassen überschneiden sich. Dies gilt,wie Kohlbrugge nachgewiesen hat,insbesondere auch für das Gehirn, dessen Organisation und Ausbildung ein typisches Gattungsmerkmal der Menschheit ist. Der Mensch allein besitzt ein wohlausgebildetes Sprachzentrum und alle Menschenrassen haben wohlausgebildete Sprachen. Hätten wir nicht auch die Erfahrung der Psychologie, die uns die Gleichheit der psychischen Funktionen nach Qualität und Quantität bei allen Menschenrassen erweisen würde, die Tatsache der Gleichheit des physischen Substrates, der psychophysischen Relationen, nämlich des Gehirnbaues bei allen Rassen, würde uns allein schon zu dem Schlusse zwingen, dass die Psyche etwas primär dem Menschengeschlechte Zukommendes ist. Aus ihrem Vorhandensein ergibt sich die Ausbildung der Sprache und einer gewissen geistigen und materiellen Kultur.

Es ist wohl nicht unwichtig, festzustellen, dass wir gezwungen sind, anzunehmen, dass die Urkultur älter ist, als die Rassendifferenzen.

Wir haben auch gewisse Kriterien, nach denen wir auf die Beschaffenheit des Exterieurs des ältesten Menschentypus schliessen

dürfen. Hier ist an erster Stelle das sogenannte DEPERET'sche Gesetz zu nennen. Dieses ist wohl für alle Wirbeltiere giltig und besagt, dass in der Phylogenese kleingewachsene Formen im Anfange und grossgewachsene am Ende stehen. Ohne Kenntnis dieses Gesetzes in intuitiver Erfassung der Zusammenhänge und aus ethnologischen Erwägungen heraus hat P. W. SCHMIDT im Jahre 1910 eben die kleinstgewachsenen Menschenformen, die Pygmäen, an den Beginn der Entwicklung gestellt. Freilich sollen wir die Grenze nicht scharf bei der mittleren Körperlänge von 150 cm ziehen. Sicher ist aber, und das zeigen uns auch die Ueberreste der Eiszeitmenschen, dass die ältesten Menschenformen recht klein gewachsen waren. Vergleichend biologische Erwägungen gestatten uns anzunehmen, dass der älteste Menschentypus eine gelblich bräunliche Hautfarbe, dunkles Haar und dunkle Iris hatte. Nicht äussern möchte ich mich über die Haarform.

Um Nasen- und Gesichtsform des ältesten Menschentypus erschliessen zu können, dazu kann uns das von DOLLO aufgestellte Gesetz von der Nichtumkehrbarkeit der Entwicklung behilflich sein. Dieses Gesetz besagt, dass sich höher spezialisierte und höher differenzierte Formen immer aus einfacheren, weniger differenzierten entwickeln und dass dieser Vorgang nicht umkehrbar ist. Da die Rassenqualitäten und individuellen Ausbildungen im Laufe der individuellen Entwicklung successive zum Ausdruck kommen, so stellt das kindliche Stadium das weniger differenzierte gegenüber den Erwachsenen dar.

Im Sinne des DOLLO'schen Gesetzes können wir W. SCHMIDT zustimmen, wenn er die Pygmäen als Kindheitsvölker der Menschheit bezeichnet. Die undifferenzierte Nasenform ist breit und niedrig, sie ist chamerrhin, und eine solche Nase darf auch der *Forma typica* des Menschen zugebilligt werden.

Fassen wir die Schädelform in's Auge, so wird die undifferenzierte Nasenform jene sein, bei welcher der ursprüngliche Zweck der Schädelkapsel, nämlich eine Hülle für das Gehirn zu sein, am reinsten formbestimmend ist. Das Gehirn, zum grössten Teil aus Wasser bestehend, hat aus physikalischen Gesetzen heraus, die Tendenz, Kugelform anzunehmen. Dass diese Kugelform tatsächlich nicht erreicht werden kann, ergibt sich aus der primären Fortbildung der knorpeligen Schädelbasis. Aber sowohl die ausgesprochene Dolichokephalie und noch mehr die Brachykephalie stellen weitgehende Spezialisationen vor, so dass wir dem ältesten Menschen-

typus vielleicht eine Schädelform zubilligen können, die mit einem Mittel von etwa 80 zwischen 77 und 84 Kopfindex schwankt.

Haben wir so ein ungefähres Bild bekommen, wie die *Forma typica* des Menschen ausgesehen hat, so ist die Frage viel schwieriger, welche Menschenformen der Gegenwart sich wohl am wenigsten von der *Forma typica* entfernt haben. Fast würden wir geneigt sein, einzelnen Gliedern der gelben Rassenfamilie diese Stellung zuzuerkenen.Die Menschheit weist als Ganzes eine ausserordentliche Tendenz zur Bildung erblicher und nichterblicher Abänderungen auf, doch ist diese nicht bei allen Rassen gleich stark entwickelt. Wir unterscheiden in der Biologie zwischen undifferenzierten « primitiven » Ausgangsformen, einseitig spezialisierten « altertümlichen » Formen und « modernen » Formen, in deren Merkmalen sich die fortgeschrittenste Anpassung in der bei der betreffenden Stammesreihe festgestellten Anpassungsrichtung zeigt.

Das Problem, ob sich die Menschheit als Ganzes in bestimmten Richtungen weiterentwickelt oder nicht, wird verschieden beantwortet. Eine grosse Anzahl von Autoren nehmen eine fortschreitende Anpassung an den aufrechten Gang und eine fortschreitende Vergrösserung des Gehirnes als gegeben an. Ich stehe diesen Auffassungen skeptisch gegenüber. Wir finden, dass alle Rassen vollkommen aufrecht gehen können, dass sie also alle an den aufrechten Gang angepasst sind. Wir finden aber bei jeder Rasse eine erhebliche Anzahl von Individuen, die infolge ihrer degenerativen Konstitution an den aufrechten Gang minder angepasst sind und infolgedessen erkranken. Wir kennen in Bezug auf dieses Merkmal, so weit man heute sieht, nur Minusabweicher, aber keine Plusabweicher. Was die angenommene fortschreitende Vergrösserung des Schädelinhaltes anbetrifft, so ist wie Retzius zeigen konnte, in kontinuierlichen historischen Reihen keine Zunahme zu konstatieren und da die Neandertaler des Mousterien zum Teil bereits aristenkephal waren, können wir sagen, dass sich die Variationsbreite der Kapazität seit dem Diluvium nicht geändert habe. Gewisse andere Entwicklungstendenzen sind allerdings vorhanden, treten bei allen Rassen mehr oder weniger gleichmässig auf und sind dem Menschen und vielen höheren Säugetiergruppen gemeinsam. Solche Merkmale sind die Tendenz zur Reduktion der Wirbelzahl und der Zahl der Zähne. Diese naturgemäss begrenzten Entwicklungstendenzen haben jedoch keine Bedeutung für die Systematik der Rassen. Ich vermute, dass eine allgemeine Tendenz zur

Vergrösserung der Körperlänge und wenigstens in den letzten Jahrtausenden auch eine solche zur Verbreiterung des Schädels bemerkbar ist. Die modernen Formen teilen mit den primitiven Ausgangsformen den Mangel weitgehender Spezialisationen.

Die modernen Formen haben gewöhnlich eine grosse Individuenzahl, die altertümlichen und primitiven eine geringere. Infolgedessen sitzen die modernen Formen im grösseren Teil des Verbreitungsgebietes,die altertümlichen und primitiven an den Rändern.Unter Berücksichtigung all dieser Kriterien ist es gar nicht so schwierig, die einzelnen Gruppen der Menschheit zu klassifizieren. Der Zahl und Grösse des Verbreitungsgebietes nach, dem relativ geringen Grad der Spezialisierung, dem Erhaltenbleiben zahlreicher primitiver Charaktere nach können wir den weissen Hauptstamm mit etwa 50 % der rezenten Menschheit und den gelben Hauptstamm mit 30 % der lebenden Menschheit als moderne Hauptstämme betrachten, innerhalb deren es natürlich wiederum primitive, altertümliche und moderne Varietäten gibt. Diese beiden Hauptstämme gehen wahrscheinlich auf eine gemeinsame Wurzel zurück. Spezialisierte Formen sind etwa die nordische Rasse oder die Rassentypen der echten Mongolen oder die Vorderasiaten. Primitive Typen sind die Protomalayen und vor allem gewisse amerikanische Gruppen, wie die Jagan auf Feuerland und die Palaeo-Amerikaner überhaupt. Gerade bei einzelnen dieser Volksstämme des tropischen und südlichen Süd-Amerikas finden wir ja jene Merkmale vereinigt, welche wir der *Forma typica* des Menschen zusprechen. Als hoch spezialisiert können wir dagegen zwei alte Hauptstämme ansehen, von denen einer bereits ausgestorben ist. Es sind dies der Primigenius-Stamm des eiszeitlichen Europas und die austromelanesische Rasse der Gegenwart. Weitgehend spezialisiert, jedoch noch nicht die Zeichen des Niederganges zeigend, ist der schwarze Hauptstamm Afrikas. Seine genaue Analyse wird uns noch viele Ueberraschungen bringen. Nach Aufzählung der vorgenannten Hauptstämme bleibt nur mehr ein ganz geringer Rest von etwa 2 % übrig, der sich auf kleine Trümmer alter Rassen, bezw. Hauptstämme verteilt, die sich auf die Randländer der bewohnten Erde beschränken. In erster Linie sei hier jene Gruppe kleinwüchsiger Rassen hervorgehoben, die P. W. Schmidt als die eigentlichen Pygmäen ansieht. In ganz wesentlichen Punkten haben diese eigentlichen Pygmäen, die ich als einen Hauptstamm taxinomisch gleichwertig dem weissen oder gelben ansehe, die charakteristischen Merkmale der *Forma typica*

des Menschen bewahrt. Ausserordentlicher Kleinwuchs, kindliche Proportionen, mässige Brachykephalie, Chamerrhinie, und bräunliche Hautfarbe bewahrt. Ihre lange Isolierung hat zur Ausbildung besonderer Spezialisationen geführt und die den Pygmäen nahestehenden Buschmänner sind vielleicht die altertümlichste und spezialisierteste Menschenform überhaupt. Ich weise nur hin auf die eigentümliche Bildung der Lider und der Ohren auf das Pfefferkornhaar, auf die Bildung der Haut, auf die Steatopygie, und anderes. Auch die weniger untersuchten zentralafrikanischen Pygmäen und die Pygmäen Süd-Asiens weisen gewisse Spezialisationen auf, wie die Gelbfärbung der Bindehaut bei den Negritos oder das Persistieren der Lanugobehaarung bei den zentralafrikanischen Urwaldpygmäen. Weiter weise ich auf die Ainos mit ihrer rassenmässigen Hypertrichosis als einer altertümlichen Form hin, weiter auf die Palaeoasiaten und die Eskimo.

Die bisher angeführte Rassengliederung zeigt schon, dass eine gewisse Parallelisierung mit den von der kulturhistorischen Schule geschaffenen Kulturkreisen möglich ist.

Wir wollen nunmehr das Zusammenvorkommen von Rassen und Kulturkreisen nach Raum und Zeit betrachten (1). Wir haben vorausgeschickt, dass wir die Urkultur für ebenso alt annehmen dürfen wie die Menschheit selbst. Sicher belegt ist das Auftreten des Menschen in der letzten Interglacialzeit. Vieles spricht jedoch dafür, dass wir das erste Auftreten des Menschen viel weiter zurückverlegen müssen, nämlich vor die erste Eiszeit, also in's Pliozän. Damals waren die Lebensbedingungen und Verbreitungsmöglichkeiten des Menschen viel günstiger als jemals im Diluvium. Wo die Urheimat des Menschen zu suchen ist, darüber herrscht noch keine Einigkeit. Sowohl Süd-Amerika, wie Australien, wie Afrika und Europa sind hierfür in Anspruch genommen worden. Die Mehrzahl der Autoren spricht sich für Asien aus, und zwar wurden sowohl Tibet wie Südasien, Vorderindien und Iran hierfür in Anspruch genommen. Für unser Problem ist diese Frage nicht von Bedeutung. Kulturhistoriker wie Koppers denken ebenfalls an Südasien und dieses liegt ja auch im Zentrum der bewohnten Erde, wenn wir die Oekumene so auffassen, wie Ratzel dies getan hat. Die ursprünglichen Verbreitungsverhältnisse der Menschheit haben sich durch die erste

(1) [In den folgenden Seiten, speziell S. 125, spricht sich der verfasser für die Benennung und Reihenfolge der Kulturkreise aus nach P. Schmidt's, *Völker und Kulturen*, Bd. I (1914-1925), S. 78.]

Eiszeit sicher stark verschoben. Wir wollen also für unsere Betrachtung von einem hypothetischen Zentrum der Menschheit in Südasien am Beginn der warmen Periode des letzten Interglacials ausgehen.

Man hat geglaubt, dass zur Bildung neuer Rassen eine absolute geographische Isolierung notwendig sei. Gewisse Theorien, wie die von Halfdan Bryn nehmen auch eine ganze Reihe isolierter Entwicklungszentren an, deren Moeglichkeit Bryn durch Zurückgehen in entlegene geologische Zeiträume erweisen will. Man hat auch geglaubt, dass die nordische Rasse sich isoliert während der Eiszeit in Europa entwickelt hat, obwohl die prähistorische Archäologie heute schon so weit ist, um zu erkennen, dass es Isolationsgebiete in Europa seit der letzten Eiszeit nicht gegeben hat. Für die Rassenbildung genügt eine *relative* Isolierung. Die Vettern Sarasin haben uns schon vor langer Zeit das Prinzip der geographischen Formenketten in Tier- und Pflanzenwelt klar gemacht. Es zeigt sich nämlich, dass wenn eine Art über weite Gebiete verbreitet ist, sie in zahlreiche Varietäten zerfällt, welche sich successive von einander scheiden. Geht die Verbreitung etwa von Norden nach Süden, so sind die nördlichsten Glieder von den südlichsten oft so stark verschieden, dass man sie gar nicht für verwandt ansehen würde, wenn man die in der Mitte des Verbreitungsgebietes wohnenden Verbindungsglieder nicht kennen würde. Wenden wir dieses Prinzip auf die weltweitverbreitete Menschheit an, so müssen wir noch weiter berücksichtigen, dass auf der Jagd- und Sammelstufe die mögliche Bevölkerungsdichte eine sehr geringe ist und dass daher, wenn auch keine Inzucht, so doch eine relative Engzucht herrscht, welche die Ausbildung von Lokaltypen ungemein fördert.

Von dem angenommenen Zentrum in Südasien haben sich die Menschen nun successive über die ganze Welt verbreitet, sind dabei unter dem Einfluss der so verschiedenen Klimaten und Nahrungsweisen in zahlreiche stark von einander verschiedene Hauptstämme und Rassen zerfallen, denen allen aber eine gemeinsame Urkultur eigentümlich war. Die kulturhistorische Forschung hat es bisher nicht erweisen können, dass die tasmanische Kultur jünger als die Pygmäenkultur ist und aus dieser hervorging. Wir können vielleicht annehmen, dass diese beiden Urkulturen auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen. Als einen Gedanken, nicht einmal als Hypothese möchte ich darauf hinweisen, dass wir die menschlichen Rassen nach ihren Merkmalen in eine Gruppe teilen können, bei

der die Mehrzahl der Exterieurmerkmale durch die Thyeroidea bestimmt sind — der gelbe Hauptstamm sowie gewisse zum weissen Hauptstamm überleitende Gruppen, vielleicht auch die Pygmäen selbst — und in eine zweite Gruppe, bei der die hypophysäre Komponente mehr in den Vordergrund tritt. Der austromelanesische Hauptstamm, die Primigeniusgruppe und vielleicht der grössere Teil des weissen Hauptstammes gehören dazu.Die Blutgruppenuntersuchungen der neuesten Zeit haben eine Zweiteilung der Menschheit nach dem Besitz ihrer Isoagglutinine evident gemacht und in der Tat ist das Isoagglutinin B bei den Rassen des gelben Hauptstammes viel häufiger als anderswo. Entscheidendes lässt sich freilich noch nicht sagen, weil sich beide Gruppen so gut wie überall vorfinden.

Auch dem morphologischen Scharfblick Hermann Klaatsch's ist diese fundamentale Zweiteilung nicht entgangen. Er hat sie allerdings zu einer unmöglichen polygenistischen Theorie verwertet. Halten wir daran fest, dass wir für jene frühesten Zeiten mit einer Vielzahl von Hauptstämmen zu rechnen haben, so wird es uns klar, dass sich unter diesen zahlreichen Hauptstämmen auch jene befanden, aus denen heraus sich die grossen Rassen der Gegenwart entwickelt haben. Wie die Vorfahren dieser Rassen ausgesehen haben, darüber könnten uns nur Funde belehren, die wir heute noch nicht besitzen. Der pygmoiden Gruppe setzen wir also eine ursprünglich auch klein gewachsene australoide entgegen. Während das Hauptentwicklungsgebiet des australoiden Zweiges rund um den indischen Ozean gelegen war, vollzog sich die Entwicklung der pygmoiden Gruppe mehr auf dem asiatischen Festlande. Hier entwickelten sich auch die stärker brachykephalen Typen. Wir sehen nun, dass die durch die Zähmung der grossen Herdentiere hervorgerufene patriarchalische Nomadenkultur unmittelbar an den Urkulturkreis der Pygmäen anzuschliessen scheint, und ebenso die arktische Kultur der Palaeasiaten in ihr ihre Wurzeln findet. Es muss nun zum Verständnis der ganzen Sachlage betont werden, dass die heute erarbeiteten Kulturkreise vorwiegend im Gebiete des australoiden Zweiges herauskristallisiert wurden, während wir in Bezug auf die Weiterentwicklung der Kultur der pygmoiden Gruppe erst am Anfang unserer Kenntnisse stehen, und wir daher die grosse Menge von Rassen, die aus den pygmoiden Zweig hervorgegangen sind, mit den Kulturkreisen noch nicht in eine haltbare Relation setzen können. Das Bild wird allerdings noch durch ein

anderes Moment verschleiert. Im schwarzen Hauptstamme Afrikas haben wir ein uraltes, selbständig entwickeltes Rassenelement vor uns, das wir zwar letzten Endes wohl auf den australoiden Zweig zurückführen können, dessen Entwicklung soweit die physisch-anthropologischen Tatsachen es erweisen, jedoch eine so selbständige war, dass wir nach einer eigenen ursprünglichen Kultur dieses Hauptstammes suchen müssen. Es wirkt da nicht befriedigend, wenn seitens der kulturhistorischen Schule alle Kultur Afrikas aus dem Osten abgeleitet wird. Weiters möchte ich darauf hinweisen, dass der dritte exogamgleichrechtliche Kulturkreis oder die Bumerangkultur das Schmerzenskind der Kulturkreisforscher ist. Hier gibt es also noch viele Fragen zu lösen.

Der vierte oder totemistische Kulturkreis exogam vaterrechtlich hat drei Verbreitungszentren, in denen er besonders zur Geltung kommt, es ist Australien, und ein Teil Neu-Guineas, das Dravida-Gebiet Vorder-Indiens und der grösste Teil des negerischen Afrikas.

Im ganzen sehen wir die totemistische Kultur besonders im Gebiete des australoiden Zweiges der Menschheit entwickelt.

Koppers hat in recht klarer Weise gezeigt, wie die Intensivierung des Pflanzenbaues die Voraussetzung schuf zur Ausbildung mutterrechtlicher Institutionen.

Der fünfte Kulturkreis, der « mutterrechtlichen Zweiklassenkultur » hat seinen Ursprung wahrscheinlich in jenen Gebieten genommen, in welchen Rassen des australoiden und des pygmoiden Zweiges neben und durcheinander wohnen, oder doch wohnten. Es sind dies die von der Natur gesegneten Länderstriche des östlichen Vorderindiens, Hinterindien, Indochina, Südchina und Malay-Asien. Die höhere Kultur ermöglichte eine grössere Volkszahl, und so sehen wir Kulturwellen des Mutterrechtes von verschiedenen Rassen getragen. Die austrischen Völker, vorwiegend wohl dem australoiden Zweige angehörig, trugen die Kultur nach Melanesien und Australien, wohl auch weit nach Vorderindien und darüber hinaus. Mongoloide, dem gelben Hauptstamm angehörige Rassen, trugen die ältere mutterrechtliche Kultur nach Amerika.

Das jüngere Mutterrecht, die Bogenkultur des sechsten oder « freimutterrechtlichen Kulturkreises» hat sich an einer Kontaktzone des Zweiklassenkulturkreises und der Nomadenkultur entwickelt. Wir dürfen daher annehmen, dass ihre Träger wahrscheinlich dem gelben Hauptstamme, teilweise auch einer Zwischengruppe zwischen diesem und dem weissen Hauptstamme angehörten und

kurzköpfig waren. Wir sehen in der Tat auch, dass sich in Südamerika als jüngste, eine freimutterrechtliche Kulturschichte über die ältere legt, und dass diese von einem, von den Palaeo-Amerikanern verschiedenen brachykephalen Element getragen wird, den Karaiben und Aruaken. Wir sehen ferner, dass sich im Gebiete der westafrikanischen Kultur starke brachykephale Einflüsse zeigen, die nicht auf die Pygmäen zurückgeführt werden können. Mit HADDON und CZEKANOWSKI nehme ich an, dass die Träger dieser mutterrechtlichen Kulturwelle brachykephal waren. Mutterrechtlicher Einfluss und Brachykephalie gehen miteinander in Abbessinien, Südarabien und an der Westküste von Vorderindien. Auch die stark mutterrechtlich beeinflussten Pfahlbauer des jüngsteinzeitlichen Europas brachten ein brachykephales Element in's Land. Ein weiteres Zentrum aus dem mutterrechtlichen Kulturkreis erwachsener Hochkultur stellt Vorderasien dar, wo die überaus kurzköpfige vorderasiatische Rasse dominierte.

Sollten die weiteren Forschungen diese Parallelisierung im einzelnen bestätigen, dann würde sich vor unseren Augen das Bild einer gewaltigen Völkerwanderung kurzköpfiger Mutterrechtler am Ausgang der geschichtslosen Zeit entfalten, die sich an Ausdehnung und Bedeutung der historischen Expansion der weissen Rasse ebenbürtig an die Seite stellen würde.

Ich glaube gezeigt zu haben, dass die Anthropologie doch im Stande sein kann, einiges zur Kenntnis der historischen Verhältnisse beizutragen und schliesse mit dem Wunsche an die im Felde arbeitenden Ethnologen, die physischanthropologischen Tatsachen in Hinkunft in höherem Masse zu berücksichtigen, als dies bisher im allgemeinen üblich war. Als ein Musterbeispiel wie Anthropologisches sorgfältig berücksichtigt werden kann, ohne dabei Ethnologisches zu vernachlässigen, möchte ich die Arbeiten Martin GUSINDE's in Feuerland bezeichnen.

[12] Critères pour établir la position ethnologique des cercles culturels les plus anciens,

par le R. P. G. SCHMIDT, S. V. D.

I. — AGE ETHNOLOGIQUE DES CERCLES PLUS ANCIENS PRIS EN BLOC.

Les cercles culturels les plus archaïques excitent naturellement

le plus haut intérêt, par ce fait qu'ils nous ont conservé les formes culturelles les plus proches des origines. Ils sont donc d'une importance capitale pour toutes les questions touchant les premières bases de la civilisation, parmi lesquelles la religion est la plus importante. On comprend donc facilement combien grave est le problème de déterminer par quels moyens on pourra établir, avec une certitude qui inspire toute confiance, l'âge véritable de ces cercles. Proposer des moyens de ce genre et en discuter la valeur, c'est le sujet de cette conférence.

La méthode à employer en pareil cas, en fait, n'est pas différente de celle qu'on emploie en général pour les cercles plus jeunes. Seulement, parce qu'il faut pénétrer dans les temps les plus éloignés, partant les plus obscurs, il faut procéder avec une circonspection toute particulière. Par ailleurs, les difficultés qui s'opposent ici à la solution des problèmes sont plus grandes et plus nombreuses. Il faut, dans l'emploi des critères de forme et de quantité, exiger des ressemblances absolument caractéristiques et en nombre suffisant pour exclure l'hypothèse de concordances fortuites. Mais dans ces civilisations les plus primitives, plus grande est la simplicité des formes et des éléments, d'autant moins accusées sont les caractéristiques qui les distinguent. Dans ces premiers stades de la civilisation, le nombre des éléments culturels est de plus assez restreint. Il s'est d'ailleurs réduit parce que, au cours d'une évolution plus longue, ces cercles ont eu à subir des pertes plus nombreuses de leurs éléments caractéristiques. Enfin, pour comble de difficulté, les cercles les plus anciens sont précisément ceux qui nous sont le moins exactement connus. Il ne convient pas cependant de céder au découragement. Bien au contraire, l'importance extrême de la tâche qui nous incombe doit nous exciter d'autant plus à affronter le problème, quitte à procéder avec une prudence plus grande.

Heureusement d'ailleurs, la tâche est grandement facilitée pour la généralité des cercles culturels les plus antiques, par ce fait que le caractère archaïque de tous les peuples qui appartiennent à ces cercles est reconnu presqu'à l'unanimité par tous les ethnologues de quelque importance. Cela nous dispense évidemment, surtout dans cette conférence pour laquelle nous disposons d'un temps limité, de nous donner beaucoup de peine pour exposer en détail les preuves de leur ancienneté. Il suffira de vous énumérer ces peuples et les cercles culturels auxquels ils appartiennent, et d'indiquer plutôt sommairement les bases sur lesquelles repose l'opinion qu'on

s'est formée au sujet de leur haute ancienneté en général. De cette façon, nous pourrons plus à loisir nous occuper de l'âge ethnologique de chaque cercle culturel pris en détail. Du reste, cette partie du problème sera exposée tout au long au début du IIe volume de mon *Ursprung der Gottesidee* (1).

Au stade primitif de la civilisation (*Urstufe*), on peut déjà discerner trois ou quatre cercles culturels. Nous ne connaissons pas encore les relations historiques qui existent entre eux, et nous ne sommes pas encore en état de remonter jusqu'à un cercle unique qui aurait été leur souche commune.

Voici les civilisations ou cultures qui vont nous occuper :

1. La *culture centrale primitive* du cercle exogame-monogame des Pygmées (et Pygmoïdes) de l'Afrique centrale et méridionale et de l'Asie méridionale ; on la nomme « centrale », parce que ces peuples habitent les parties plutôt centrales du globe.

2. La *culture primitive méridionale* du cercle exogame avec totémisme sexuel des (Tasmaniens) et Australiens du Sud-Est ; les Boschimans, dans l'Afrique méridionale, et les Fuégiens, dans l'Amérique méridionale, paraissent représenter un type de transition ou de mélange entre la culture primitive centrale et la méridionale.

3. *La culture primitive septentrionale ou arctique*, qui comprend les peuples paléoasiatiques. — Les vieux Californiens, les Algonquins de l'Est et les Gez-Tapuya paraissent former un groupe intermédiaire entre la 1re et la 3e.

4. *Le cercle culturel primitif du boumerang*, si toutefois, ce dont je doute actuellement, on doit le considérer comme formant un cercle distinct.

La première preuve, suffisante en elle-même, de la plus haute ancienneté de tous ces peuples, est fournie par le groupement local de leurs habitants. Tous ils ont été refoulés par les autres peuples dans les parties marginales ou extrêmes (méridionales, septentrionales, orientales) de tous les continents, dans les montagnes et les forêts le moins accessibles et les îles éloignées, écartées de tout commerce.

Les preuves complémentaires et renforçantes sont fournies par ce fait que tous ces peuples en sont encore aux tout premiers stades de la civilisation, à l'état économique de la cueillette, à l'état socio-

(1) [Le tome I vient de paraître, en 2e édit., notablement augmentée, 8°, Munster-en-W., Aschendorff, 1926, pp. XL-832, avec une carte de l'Australie S.-E.]

logique de la famille ; les formes de la hutte, des outils, des armes, des ornements manifestent chez eux une grande simplicité, sans qu'aucun indice donne à penser qu'ils aient atteint autrefois un plus haut degré de civilisation.

Toutes ces preuves sont complétées par les indices négatifs que voici. On ne rencontre pas chez ces peuples les caractéristiques des formes culturelles plus jeunes : pas de totémisme de groupe, pas de succession maternelle, pas de grande famille patriarcale, pas d'élevage de bétail, pas d'agriculture, pas de poterie, de tissage, de travail des métaux.

Si donc il s'agit de reconnaître en bloc la haute antiquité des cercles culturels dits *primitifs*, la question n'offre pas une difficulté excessive. La difficulté augmente, quand nous passons aux questions suivantes : quel est l'âge ethnologique relatif de chacun d'entre eux ? de ces trois ou quatre cercles, quel est le plus ancien ?

II. — L'age ethnologique du cercle culturel central ou cercle des Pygmées.

Or, premièrement, il ne peut être douteux que le cercle culturel du boumerang (s'il existe comme tel) ne soit le plus jeune de tous. Partout où il se révèle, en effet, en Australie, en Afrique, en Amérique septentrionale et méridionale, il n'occupe pas les territoires les plus éloignés et les moins accessibles, mais ceux qui s'étendent aux frontières de ceux-ci.

Restent donc les trois autres cercles culturels, l'arctique, le méridional, le central. Ici encore, personne ne doutera que le cercle arctique ne soit plus jeune que le cercle central. Il apparaît comme un cercle primitif adapté aux besoins du climat arctique, modifié aussi par influence d'institutions plus jeunes, totémiques et plus spécialement matriarcales. Dans l'ensemble, il ne peut donc être qu'une formation postérieure, secondaire. C'est aussi l'avis du Dr. Graebner (1).

Les civilisations primitives de l'Amérique ne peuvent pas davantage être plus anciennes que le cercle central, puisque, selon l'opinion de plus en plus acceptée par les américanistes compétents, aucune des tribus américaines n'est entrée en Amérique avant les commencements de l'âge néolithique (2), et surtout puisque les

(1) *Das Weltbild der Primitiven*, München, Reinhardt, 1924, S. 96 ff.

(2) A.-L. Kroeber, *American Culture and the Nordwest Coast*, dans *AA*, 1923 (N. S., vol. XXV, p. 1-20).

tribus plus anciennes, à cause de l'imperfection de leurs moyens de navigation, ne pouvaient arriver en Amérique que par le cercle arctique. Quant à la question de savoir si les civilisations américaines ont des relations plus étroites avec le cercle méridional (australien) ou avec le cercle central (des Pygmées), il est manifeste que la seconde hypothèse est plus vraisemblable, vu surtout « l'omniprésence de l'arc et de la flèche », qui caractérise même les tribus de l'Amérique méridionale (1).

Le cercle central et le cercle méridional demeurent donc seuls à pouvoir se disputer la prérogative d'être le cercle le plus ancien. Un premier regard superficiel porterait à croire que le cercle méridional devrait l'emporter en ce point, puisqu'il a été refoulé si loin, dans le coin le plus distant du Sud de la Terre ; le cercle central, au contraire, paraîtrait ne s'être éloigné que très peu de cette région asiatique qu'avec le plus de raison on peut regarder comme le centre ou la base de toutes les migrations humaines.

Cette opinion toutefois ne soutient pas un examen plus approfondi. Les tribus de la civilisation méridionale ne sont parvenues en Australie et en Tasmanie que par les îles de l'Indonésie, de la Mélanésie, de la Nouvelle-Guinée. Toute cette voie doit avoir été occupée autrefois par des tribus dispersées, appartenant à la même couche ; les Pygmées de l'intérieur de la Nouvelle-Guinée et des Nouvelles-Hébrides en sont les derniers restes. S'ils ne sont pas restés plus nombreux, c'est que, de bonne heure, des peuples totémiques et matriarcaux de l'Asie, engagés sur le même chemin, ont occupé les îles de l'Indonésie et de la Mélanésie et sont arrivés de la sorte à se placer en arrière des tribus du cercle central déjà refoulées par eux dans les marges les plus extrêmes du Sud et Sud-Est de l'Asie, et à leur enlever ainsi la possibilité d'une fuite ultérieure à travers l'Indonésie. Si les représentants du cercle central sont restés en Asie, en voilà la cause véritable : ce n'est aucunement qu'ils appartiennent à une période ethnologique plus récente.

Les considérations précédentes n'étant donc pas décisives, il faut trouver d'autres moyens pour résoudre le problème. Ici se présente la plus grande difficulté. Le meilleur critère, sûr en lui-même, ne peut être utilisé, je veux dire l'examen du groupement des territoires des deux cercles culturels en question, la recherche de la façon dont ils se touchent, se superposent, se mêlent, se divisent.

(1) W. Schmidt, *Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika*, dans *ZE*, 1923, p. 1022 sq., 1040 sq.

Jusqu'ici, en effet, on n'a pas encore trouvé de région où ces deux cercles auraient un tel voisinage, et je ne crois pas qu'il soit possible d'en découvrir à l'avenir. Ils sont plutôt séparés l'un de l'autre par des distances énormes.

La situation se complique encore des difficultés spéciales, énumérées plus haut, à propos des cercles culturels plus anciens. Dans sa totalité, ce cas restera bien unique dans l'ethnologie. C'est peut-être aussi la raison pour laquelle le Dr. Graebner n'en fait aucune mention. Dans sa *Methode der Ethnologie*, il n'a donné aucune règle pour le traiter. Un des nombreux progrès que le R. P. Pinard a réalisés dans son ouvrage, *Étude comparée des Religions*, au delà du livre de M. Graebner, consiste en ceci, qu'il a traité aussi, du moins approximativement, ce cas. C'est le premier qu'il examine, lorsqu'il cherche par quels moyens on peut établir la succession chronologique des civilisations : « Supposons, tout d'abord, dit-il (vol. II, p. 250), que nous ayons à étudier un territoire uniforme, en d'autres termes un type culturel *unique* couvrant *seul* une aire continue. » Entre le cas qu'il propose ici, et celui que nous avons à traiter à présent, il y a cette différence qu'il existe, dans le cercle culturel central des Pygmées, des divergences locales : il n'est donc pas « à teinte uniforme ». Cependant, pour notre problème actuel, ces divergences n'entrent pas en ligne de compte ; elles peuvent être négligées ici. Par contre, chacun des cercles que nous avons à comparer est tellement éloigné de l'autre, qu'il constitue bien « un type culturel unique couvrant seul une aire (plus ou moins) continue ».

« De tous les cas possibles, observe le R. P. Pinard, c'est le plus ardu, puisqu'il laisse moins de jeu à l'emploi de la méthode comparative. Divers critères, internes et externes, peuvent cependant l'éclairer et permettent de discerner certaines perspectives chronologiques. »

S'il est vrai, comme le dit le P. Pinard, que la difficulté de ce cas est grande, elle s'accroît encore ici de difficultés spéciales, parce qu'il s'agit de cercles culturels d'une antiquité incontestée. Heureusement, de la même source découlent aussi quelques avantages. Il s'agit de les mettre en lumière, pour nous mettre à même d'en faire bon usage. Nous pouvons ici, je crois, dégager surtout deux principes méthodologiques fort utiles.

D'abord, puisqu'il est accordé que les deux cercles culturels en question sont les plus anciens que nous connaissions, il est aussi certain qu'avec eux nous nous trouvons dans la plus grande proxi-

mité relative du point de départ de la civilisation humaine. Si obscur que ce point de départ soit encore pour nous, nous pourrons pourtant formuler à son sujet, en toute certitude, certaines thèses négatives. Il sera donc légitime de dire que c'est exactement ce cercle culturel qui, dans la qualité de ses éléments, s'approche le plus du point de départ qui se révèle vraiment comme le plus ancien. Il y a ici application du critère de *présupposition nécessaire*, que le P. Pinard formule ainsi : « Tout élément culturel qui en présuppose un autre est nécessairement plus récent que celui qu'il présuppose » (p. 250). Ce sera, me semble-t-il, une simple ampliation de ce critère, quand je dirai : « Parmi deux éléments culturels du même ordre, celui qui présuppose un changement de l'état originaire est plus jeune que celui qui ne le présuppose pas. »

Passons à l'application de ce principe.

1. Personne ne doutera pas que l'homme, lorsqu'il est venu, d'une façon ou d'autre, des mains créatrices de Dieu, et est entré dans la voie de civilisation, n'a pas eu dans son corps des *mutilations quelconques, de caractère social ou ornemental*, tels que perforation du nez ou des lèvres, extraction ou limage des dents, circoncision, etc. Or, sans entrer dans les détails qui se trouvent énumérés dans mon livre *Stellung der Pygmäenvölker* (p. 271 sq.), en comparant le cercle central des Pygmées avec le cercle méridional des Tasmano-Australiens, on peut faire les deux constatations suivantes : *a.* Tous les cas où l'on constate chez les Tasmano-Australiens l'absence de certaines formes d'ornement et de mutilations corporelles se rencontrent aussi chez les Pygmées ; en cela les deux cercles sont donc pareils. *b.* En d'autres cas, on observe l'absence de certains éléments chez les Pygmées, tandis que ces ornements ou mutilations se trouvent même chez les plus anciens Australiens (et Tasmaniens) ; sous ce rapport, les Pygmées en sont donc restés à un stade antérieur.

2. Il ne peut être douteux que l'homme, lorsqu'il a commencé à se faire des instruments et des armes, n'a pas employé de suite le matériel le plus difficile à travailler, c'est-à-dire la pierre. Bien plutôt a-t-il employé des *instruments de bois*, d'*os*, ou semblables. Or, tandis que les Tasmano-Australiens emploient des instruments de pierre du type moustérien, jusqu'ici aucune tribu de Pygmées n'a encore été découverte qui sache travailler la pierre. Le R. P. Padtberg S. J. (1) croit que cette absence « s'explique tout naturellement par l'absence

(1) Dans son article *Zwerge als Stammväter des Menschengeschlechtes ?*, dans *Stimmen der Zeit*, 1924, t. CVII, p. 50.

des matériaux convenables ». Il me semble qu'on ne peut pas prendre au sérieux cette explication, car il serait vraiment étrange que, dans tous ces immenses territoires qu'occupent et ont occupé les Pygmées, il n'y ait eu aucune pierre apte à être travaillée (1). M. A. R. Brown, qui tout récemment s'est occupé spécialement des Pygmées asiatiques, est parvenu à ce résultat : « There is not at present any evidence to show that the Negritos ever had any method of working stone except the very simple one at present in use in the Andamans for making flakes (2). »

3. Ce serait naturellement un apriorisme arbitraire de refuser à l'homme le plus primitif tout sens esthétique et la faculté d'exprimer par son corps même, par les gestes, mouvements, etc., les sentiments qu'il éprouve. Personne cependant ne concèdera qu'il ait eu de suite des instruments de musique ou qu'il ait exercé l'art de la peinture ou de la sculpture. Or, pour ce qui regarde la musique, les Pygmées ne connaissent d'eux-mêmes aucun instrument de mélodie musicale ; il leur manque même les plus simples instruments de rythme qui aient une diffusion de quelque importance. Par contre, les Paléo-Australiens connaissent les bâtons sonores (*Klangstäbe*), le battement de peaux pour marquer le rythme, et les rhombes. Quant à l'art plastique, les Pygmées ne l'exercent absolument pas. La peinture est pratiquée seulement par les Andamènes avec des figures géométriques. Pour ce qui regarde les Sémangs, à qui l'on attribuait jusqu'ici quelque pratique de la peinture, les recherches du R. P. Schebesta ont fait voir qu'ils ont emprunté cet art à une tribu des Senoï, les Ple. Les Boschimans seuls, par leurs peintures et leurs sculptures réalistes, font exception à la condition générale des Pygmées ; il y a d'ailleurs toute une série d'autres points par lesquels ils se distinguent d'eux de façon notable (3).

Sur trois points différents, le premier principe nous permet donc d'avantageuses applications. Le fait que nous avons à comparer deux cercles culturels des plus archaïques pourra nous procurer encore un

(1) Le R. P. Padtberg cite comme partisan de son opinion l'anthropologiste G. Schwalbe (*Globus*, 1910, t. XCVIII, p. 55) ; mais celui-ci parle uniquement des Andamènes. Or, même pour les Andamènes, il est dans l'erreur, car A. R. Brown (*The Andaman Islanders*, Cambridge, University Press, 1922, p. 445) nous rapporte qu'il y a là non seulement du quartz, mais aussi une espèce de pyrite.

(2) A. R. Brown, *op. cit.*, p. 445 sq., 450. Ces *flakes* ne sont pas des instruments proprement dits ; on les obtient par un seul coup ; on les jette, quand l'arête vive s'est émoussée.

(3) Schmidt, *Stellung der Pygmäenvölker*, p. 129 sq.

autre avantage, à savoir l'emploi plus sûr du *critère de complexité*, « d'après lequel doit être regardé comme plus ancien ce qui est plus simple, comme plus récent ce qui est plus élaboré ou plus compliqué ». Le P. PINARD lui aussi signale ce critère (*loc. cit.*, p. 253), tout en reconnaissant « les abus auxquels il prête et les difficultés que présente son emploi », abus qui ne conduiraient à rien moins qu'à l'introduction d'un évolutionnisme voilé. Or, ce danger est dans notre cas moins à craindre parce que, de l'aveu de tous, nous nous trouvons proches du début de la civilisation, où une certaine simplicité des formes est toute naturelle et même inévitable.

Le P. PINARD lui-même cite l'exemple suivant : « On ne saurait imaginer que l'homme ait commencé par établir des classes sociales multiples, des empêchements raffinés pour le mariage, des rites recherchés pour la transmission de la propriété, l'élection des chefs, et ainsi de suite » (*loc. cit.*, p. 214). Or, chez les Pygmées, le totémisme individuel se trouve peut-être légèrement ébauché chez une de leurs nombreuses tribus (1), les Andamènes. Par contre, totémisme individuel et sexuel sont fermement établis chez toutes les tribus de l'Australie du Sud-Est (pour les Tasmaniens, nous manquons de renseignements) (2).

Nous pouvons constater une complexité analogue chez les Paléo-Australiens et une simplicité analogue chez les Pygmées, dans leurs usages relatifs à la sépulture. Les Pygmées ne pratiquent pas : *a.* la manducation de la chair des défunts et l'onction avec les liquides suintant des cadavres ; *b.* l'extraction des entrailles, pour faire écouler les liquides cadavériques, etc. ; *c.* ils n'ont pas de rites magiques pour découvrir qui a causé la mort. Par contre, tout cela est en usage chez les Paléo-Australiens (3).

Enfin, nous avons encore un cas où parmi les Paléo-Australiens eux-mêmes il est possible de distinguer des formations d'âge différent, et il se trouve que les Pygmées possèdent précisément les plus archaïques d'entre elles. Ainsi en est-il pour les moyens d'obtenir le feu. Tandis que les Australiens emploient le *Feuer-Quirlen* (méthode qui consiste à forer un trou avec un bois plus dur dans un morceau de bois plus tendre) et le *Feuer-Sägen* (qui consiste à « scier » avec

(1) Autrefois, on croyait que le totémisme sexuel se rencontrait aussi à l'état initial, chez les Sémangs. D'après les recherches récentes du P. SCHEBESTA, ce totémisme n'existe pas chez eux.

(2) W. SCHMIDT, *l. c.*, p. 183 n.

(3) SCHMIDT, *l. c.*, p. 261.

un bois ou bambou sur les bords d'un autre bois), on trouve en outre chez les Tasmaniens le *Feuer-Pflügen* (qui consiste à exercer une friction horizontale avec la pointe d'un morceau de bois dans la rainure longitudinale que présente une autre pièce de bois) ; cette dernière méthode est donc la plus ancienne. Or, c'est celle qu'emploient les Pygmées ; du moins est-elle attestée chez une tribu asiatique, les Sémangs, et chez une tribu africaine, les Batwa (1).

Résumons.

A côté d'un certain nombre d'éléments culturels du cercle central des Pygmées et du cercle méridional des Paléo-Australiens, éléments qui sont sensiblement de même âge, il en est toute une série d'autres suffisamment caractéristiques et suffisamment nombreux (critère de forme et critère de quantité) qui se révèlent chez les Pygmées plus archaïques que chez les Paléo-Australiens ; il n'en est pas pour lesquels le contraire soit vérifié. De ces faits, semble-t-il, on ne peut tirer que la conclusion suivante : de ces deux cercles culturels, cercle central des Pygmées et cercle méridional des Paléo-Australiens, c'est le premier qui est le plus ancien.

III. — Le cercle culturel central des Pygmées constitue un vrai cercle culturel.

Le Dr. Graebner attaque par la base les conclusions que nous venons de formuler. Il conteste en effet l'existence d'un cercle culturel des Pygmées. Plus exactement, il n'ose pas la nier ouvertement, mais d'une part, il tâche d'abaisser son ancienneté au bénéfice des Paléo-Australiens ; d'autre part, tout en reconnaissant qu'en Asie et en Afrique les Pygmées forment l'élément le plus ancien, il prétend que leurs tribus seraient tellement influencées par des civilisations postérieures qu'il est difficile de trouver chez eux assez d'éléments spécifiques pour qu'on puisse parler d'un cercle culturel indépendant (2).

Il est d'avis notamment que l'arme spéciale des Pygmées, l'arc et la flèche, ne saurait être une arme primitive, parce qu'elle présuppose l'existence préalable de la flèche employée seule sous forme de lance de jet. C'est par cette unique considération sur l'impossibilité interne d'une origine primaire d'arc et flèche comme ensemble techni-

(1) Schmidt, *l. c.*, p. 63 ss.

(2) Graebner, *Ethnologie*, dans Hinneberg, *Kultur der Gegenwart*, p. 462 s q., 505.

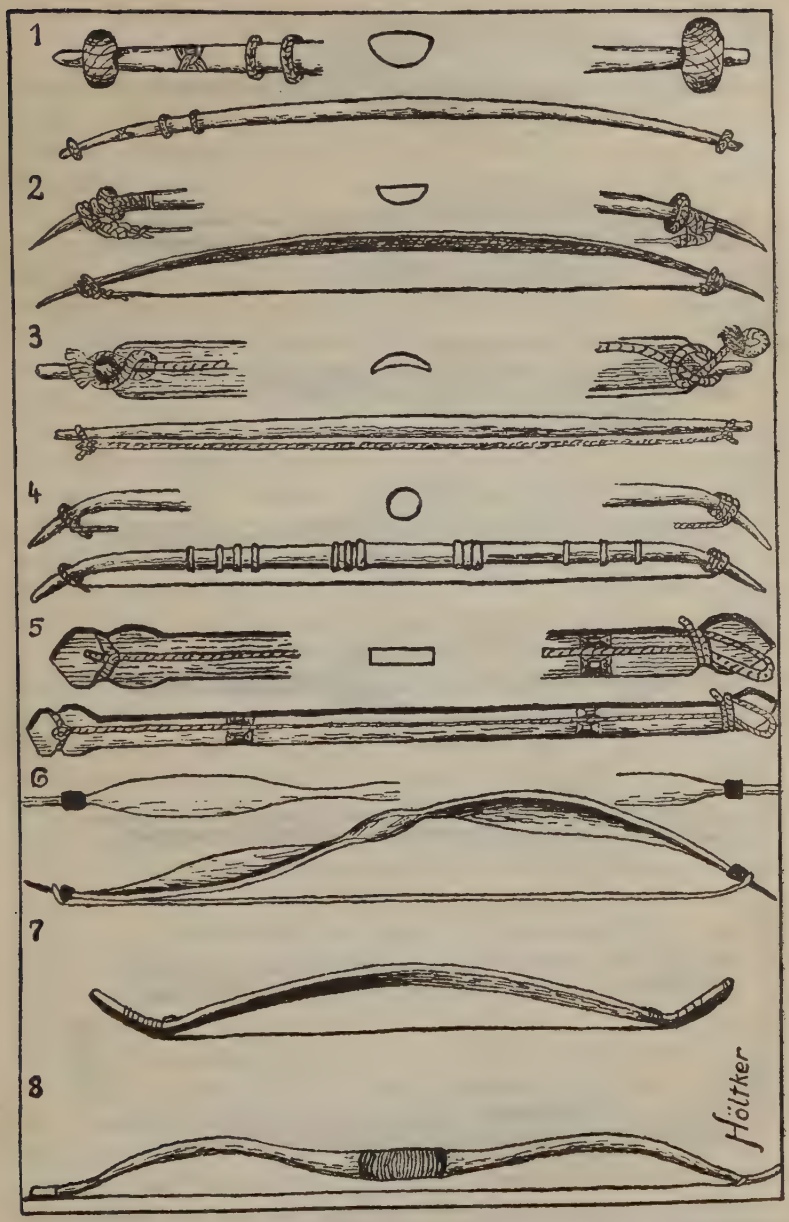
que qu'il appuie sa thèse (1). Il est étonnant qu'un des fondateurs de l'école historique se soit arrêté ici dans le pur évolutionnisme aprioristique, sans même tenter un essai de démonstration historique. Que les Pygmées aient commencé par associer l'arc et la flèche, pour constituer ainsi la première de leurs armes, ou qu'ils soient arrivés à cette combinaison après avoir utilisé au préalable la flèche seule, cela ne dépend pas de la facilité que nous avons à nous représenter les choses d'une manière ou de l'autre, mais uniquement de ces faits qui sont à établir historiquement : l'arc et la flèche sont-ils les armes les plus anciennes des Pygmées ? le cercle culturel des Pygmées est-il le cercle culturel le plus ancien ? Il s'agit donc ici d'une *Kraftprobe* du principe historique contre le principe évolutionniste, et l'on aurait cru qu'un des fondateurs de l'école historique serait le plus à même d'affronter cette épreuve.

Dans le IIe vol. de mon *Ursprung der Gottesidee*, j'ai complété les recherches sur l'histoire de l'arc et de la flèche que j'avais déjà commencées dans mon ouvrage *Die Stellung der Pygmäenvölker* (p. 67-107). Il serait trop long d'en présenter ici fût-ce une simple esquisse. Voici seulement les conclusions auxquelles je suis parvenu.

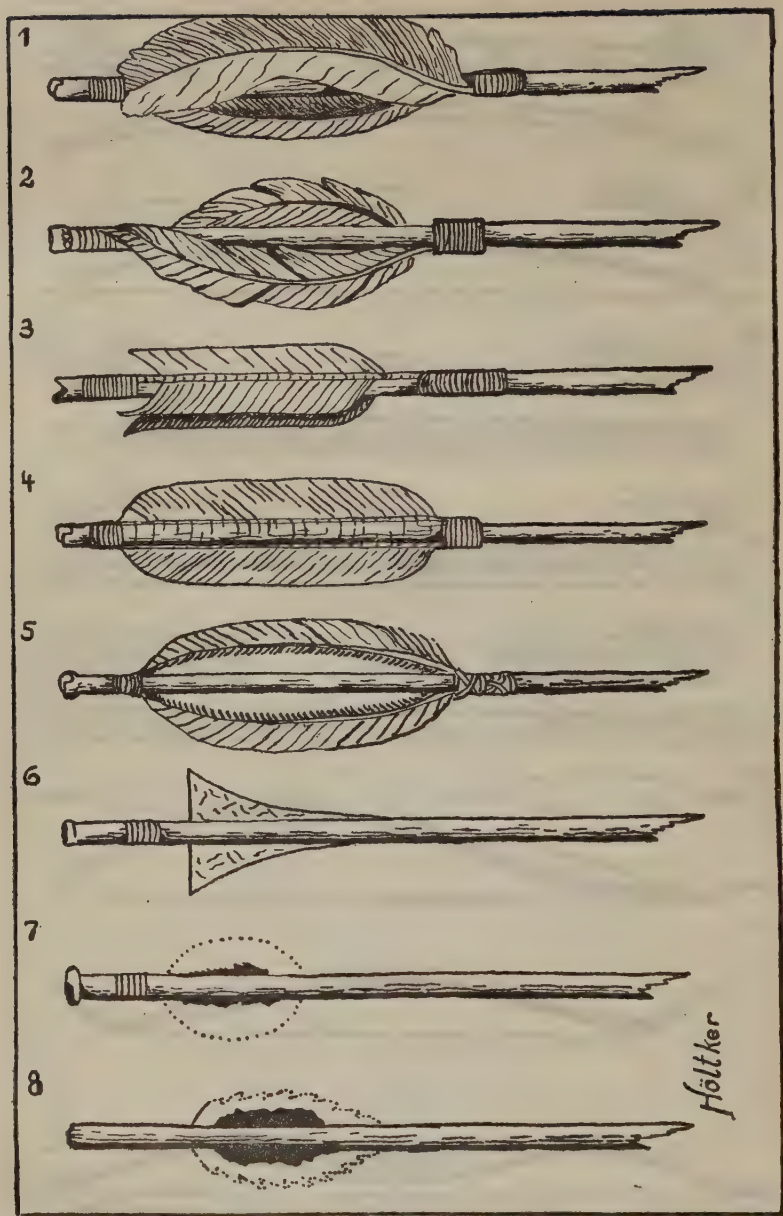
Je crois avoir établi : *a.* qu'il est impossible de faire dériver les formes spéciales de l'arc et de la flèche propres aux Pygmées de celles du cercle culturel des Nomades et de celles du cercle culturel du matriarcat libre (*melanesische Bogenkultur* de GRAEBNER) ; au contraire, il est tout à fait probable, sinon certain, que les formes de l'arc et de la flèche du cercle culturel du matriarcat libre ont été dérivées de celles des Pygmées ; *b.* les formes de l'arc et de la flèche pygmées sont les plus primitives qui existent dans le monde entier ; par ailleurs, puisqu'il n'y a, ni avant eux, ni à côté d'eux, aucun cercle culturel d'où ils pourraient les avoir empruntées ; d'autre part, puisque l'arc et la flèche se trouvent répandus chez toutes les tribus du territoire étendu des Pygmées et cela comme leur arme la plus caractéristique, il est impossible de leur refuser l'honneur de les avoir inventées ; *c.* comme, avant les Pygmées, nous ne connaissons pas d'autre cercle culturel qui ait employé la flèche à part, à la manière d'une lance de jet, il faut conclure que les Pygmées ont inventé cette arme dans sa totalité technique.

Le fait que les Pygmées possèdent l'arc et la flèche (sans bouclier) ne peut donc être invoqué ni contre l'existence d'un cercle culturel

(1) SCHMIDT, *l. c.*, p. 105 ss.



1. Arc d'Afrique occid. (d'après RATZEL); 2. Nouvelle-Guinée all. (Musée St-Gabriel, Mödling); 3. Région de l'Içana, Amérique du Sud (Copenhague); 4. Bougres du Brésil oriental (Berlin); 5. Iles Palaos, Océanie (Stuttgart); 6. Andamènes du Nord (d'après BROWN); 7. Ostiaques de Sibérie (Hambourg); 8. Arc composé, *zusammengesetzter Bogen*, des Osmanlis (Hambourg).



1, 2. Empenne tangentielle à pont, *tangentiale Stegfiederung*, Amérique du Sud (Musée de Vienne) ; 3. Vanyatourous de l'Afrique orient. (Stuttgart) ; 4. Empenne radiale adhérente, *radiale Nahtfiederung*, Amérique du S. (Vienne) ; 5. Empenne radiale à pont, *radiale Stegfiederung*, Amérique du Sud (Vienne) ; 6. Itouris de l'Afrique équat. (Stuttgart) ; 7, 8. Akkas du Soudan oriental (Vienne).

propre aux Pygmées, ni contre sa priorité ethnologique ou sa plus haute antiquité. La possession de cette arme forme, au contraire, un critère très caractéristique par lequel ce cercle culturel se distingue radicalement de tous les autres. On ne peut non plus invoquer la multiplicité des formes de l'arc et de la flèche chez les Pygmées pour nier l'unité de leur civilisation,comme le fait également le Dr. GRAEBNER (1) ; cette multiplicité en effet n'est nullement plus grande que celle des massues du cercle culturel matriarcal-agraire, et celles des propulseurs du cercle patriarcal-totémiste, multiplicité qui, d'après GRAEBNER lui-même, ne saurait empêcher cependant de reconnaître l'unité respective de ces cercles culturels.

Dans son dernier ouvrage *Weltbild der Primitiven* (München, Reinhardt, 1924), GRAEBNER paraît s'être aperçu que la manière négligente dont il a traité jusqu'ici les Pygmées s'accorde mal avec les règles de la méthode historique qu'il a lui-même formulées. On y trouve des phrases qui peut-être préludent à un changement de conduite. Il écrit : « Il y a parenté culturelle entre les Boschimans et les différentes tribus pygmées de l'Afrique intérieure. Celles-ci toutefois, et plus encore celles des Pygmées asiatiques sont déjà intimement fixées dans les territoires ou aux confins de territoires appartenant à une civilisation plus jeune... C'est pourquoi on ne peut employer qu'avec la plus grande précaution leurs faits et leurs croyances, quand il s'agit de trancher les questions concernant la civilisation la plus ancienne, et avec elles, naturellement les questions concernant les conceptions [primitives], *Weltanschauungsfragen* (2). »

Mais où donc, dans le monde entier, y a-t-il une civilisation qui ne soit pas « intimement fixée dans les territoires ou aux confins des territoires de civilisation plus jeune ? » Les Australiens, avec les cultures totémiques et matriarcales qui ont profondément pénétré dans leur territoire, se trouvent-ils sous ce rapport dans une autre situation que les Andamènes, Sémangs, Négritos, Négrilles ? Pourquoi donc GRAEBNER a-t-il tant à dire des Australiens, et si peu de ces Pygmées ? Car, même en admettant que dans le cas des Pygmées il faille procéder avec beaucoup plus de « précaution », la tâche de démêler ces faits aurait dû tenter tout spécialement un théoricien aussi renommé que le Dr. GRAEBNER. Laisser radicalement de côté ces problèmes, comme il l'a fait, c'est certainement un degré de « précaution » qui n'a rien à voir avec une méthode vraiment cri-

(1) *Globus*, 1910, t. XCVII, p. 366.
(2) GRAEBNER, *l. c.*, p. 15.

tique et qui ne témoigne pas d'une grande confiance en ses propres assertions.

Il suffira de donner ici un bref aperçu des éléments culturels qui sont plus ou moins communs à tous les Pygmées, pour faire voir que ceux-ci, et quant à leur qualité (critère de forme) et quant à leur nombre (critère de quantité), suffisent à démontrer l'existence d'un grand cercle culturel des Pygmées, qui se divise en deux groupes subordonnés, le groupe asiatique et le groupe africain. Cette division cependant ne nuit pas à leur unité, vu qu'il reste assez d'éléments communs aux deux parties pour manifester leurs étroites relations.

Dans la *culture matérielle*, tout d'abord, il convient de noter que tous les Pygmées en sont au stade de la cueillette. Les exceptions à cette règle ne sont que des phénomènes de date récente. — Quant à l'habitation, ils usent seulement des cavernes, ou de simples toits ou paravents (*Windschirme*), de huttes demi-rondes ou rondes en forme de ruche (*Bienenkorbhütten*). — Quant aux manières de produire le feu, on rencontre un peuple, les Andamènes, qui ne savent pas le faire ; chez les autres tribus pygmées, à côté du « *Feuerquirlen* » et « *Feuersägen* », on trouve la méthode la plus ancienne, le « *Feuerpflügen* ».—L'armement consiste (principalement ou exclusivement) dans les formes les plus primitives de l'arc et de la flèche, sans bouclier : arcs de section circulaire et flèches avec empennement en feuille, en Afrique ; arcs à section angulaire et flèches avec empennement tangentiel, formant pont (*tangentiale Stegfiederung*), en Asie. — Pour leurs armes et leurs instruments, ces mêmes peuples n'emploient pas la pierre, mais uniquement le bois, les coquillages, les os, etc. — Ils ne connaissent aucune forme de hache.

Pour ce qui concerne la *culture spirituelle*, ils ne possèdent pas de noms de nombre au delà de deux et n'ont aucun système fixe de numération. — Pour la musique, ils n'ont pas d'instrument de mélodie et presque pas d'instruments pour marquer le rythme. Aucun art plastique ; presque pas de peinture. — Les Pygmées africains et la plupart des Négritos des Philippines ne connaissent pas l'usage de se peindre le corps ; ils ne portent aucun ornement. — Toute forme de tatouage manque chez les Pygmées africains et les Sémangs. — Perforation du nez et des lèvres, limage ou extraction des dents ne se trouvent ordinairement chez aucune tribu pygmée.

Au regard de *la sociologie et de l'éthique*, on constate chez eux la famille individuelle, fermement établie, tandis que la vie collective ou tribale est peu développée. Pas de chef suprême. On observe de

même la monogamie, une stabilité relativement grande du lien familial, la liberté dans le choix des époux, la parité de droits entre mari et femme, de bonnes relations entre parents et enfants. — Pas de totémisme et de matriarcat ; pas de circoncision. — L'honnêteté règne et la sincérité. — Vieillards, malades, orphelins sont entourés de soins. — Pas de débauches organisées ou commandées par la tribu. — Nul cannibalisme ; nulle forme de servitude ou d'esclavage.

Sous le rapport de *la religion*, les Pygmées professent un monothéisme plus ou moins nettement développé, à caractère ou tendance éthique. Leur culte consiste en prières plutôt spontanées, avec sacrifices de prémices (ou de réconciliation). — Leur Dieu est un dieu du ciel, en relation avec la foudre et le tonnerre ; le plus souvent il est conçu comme créateur. — Sous lui, le plus souvent créé par lui, le couple du premier homme et de la première femme. — La magie, et surtout la magie noire sont faiblement attestées ; presque nul culte des ancêtres. — La mort est considérée par eux comme une peine infligée par l'Etre suprême ; on fuit le lieu de la mort. Les cadavres sont mis en terre ; les Pygmées asiatiques construisent une petite hutte sur le tombeau. Tous ces peuples croient à une vie future et à une certaine sanction.

L'ensemble de ces éléments ne peut manquer de produire un genre de vie tout particulier et de déterminer par là même une civilisation nettement distincte des autres types culturels. Si un certain nombre d'entre eux sont formulés en termes négatifs, ils contiennent en réalité des valeurs positives.

Que M. Graebner ne soit pas parvenu à saisir l'importance de ces caractéristiques et à réunir en conséquence la totalité des tribus pygmées en un cercle culturel indépendant, cela peut provenir aussi de ce qu'il s'est trop attaché aux objets de la culture matérielle et de ce que, pour la même cause, il n'a pas apprécié à leur juste valeur les particularités notables que présentent ces tribus dans l'ordre éthique, social et religieux.

Même pour ce qui regarde la civilisation matérielle, il aurait été désirable que ce savant n'en vînt pas à oublier ce qu'il avait écrit lui-même dans sa *Methode der Ethnologie* (p. 144 sq.), quant à l'emploi du critère de quantité et à son importance relative, selon qu'il s'agit de civilisations anciennes ou de plus récentes. Après avoir exposé quels sont les effets différents de l'action du temps sur les éléments culturels, il continuait ainsi : « Il s'ensuit que, dans le cas de parenté, le nombre absolu de correspondances à attendre parmi

les cultures plus récentes... est considérablement plus grand que parmi les cultures plus anciennes. Chez ces dernières, chaque coïncidence particulière a un poids énormément plus lourd que chez les premières. »

De ce principe M. GRAEBNER a fait un usage très heureux, lorsqu'il a déterminé sa « civilisation du boumerang » et surtout sa « civilisation tasmanienne ». Même si l'on observe ces cultures uniquement dans un de leurs territoires, celui de l'Australie-Tasmanie, il est sûr que la culture tasmanienne, ni quant au nombre,ni quant à la qualité des éléments culturels, ne peut évidemment rivaliser avec les caractéristiques communes à toutes les tribus pygmées (1). Mais combien petit devient le nombre de ces correspondances, quand on veut poursuivre ces cultures au delà du continent australien, jusqu'en Asie, en Afrique, en Amérique, et restituer ainsi des cercles culturels en quelque sorte mondiaux ! En comparaison avec de tels cercles, celui des Pygmées peut certes soutenir même un examen plus sévère.

Aux réflexions qui précèdent il faut ajouter encore la suivante : si les différentes parties des cercles culturels très anciens n'offrent pas un grand nombre de concordances, il est tout naturel que ce nombre se réduise encore plus dans le cercle culturel le plus ancien, car le fonds culturel qu'il possède est, en effet, assez pauvre ; plusieurs éléments n'existent *pas encore*. Si malgré tout le nombre et la qualité des concordances énumérées sont si notables dans le cercle culturel central ou des Pygmées, nous sommes d'autant plus justifiés à énoncer les conclusions que voici :

1° La totalité des tribus pygmées (et pygmoïdes) forme une cercle culturel spécial, dit central, qui pour quelques éléments se divise en deux groupes, l'un asiatique, l'autre africain, auxquels les Boschimans s'opposent à maints égards, quoiqu'en général ils se rattachent plutôt au groupe africain.

2° Ce cercle culturel central, pris dans ses caractéristiques d'ensemble, est le plus ancien que nous puissions actuellement constater en ethnologie.

(1) GRAEBNER, *Ethnologie*, dans HINNEBERG, *Kultur der Gegenwart*, p. 449 sq.

II. PARTIE SPÉCIALE

1re Section : La conscience morale.

[13] Die Moral-Ethnologie,

von Hochw. P. Wilhelm Schmidt, S. V. D

I. — Einführung.

Indem unsere *Woche für Religionsethnologie* auf dieser Tagung auch das Gebiet der Ethik, des sittlichen Bewusstseins und seiner Aeusserungen behandelt, betritt sie ein für sie ziemlich neues Gebiet. Dass wir dasselbe erst jetzt betreten, spiegelt in etwa auch den Grad der Aktualität wieder, den die verschiedenen im Laufe der Jahre von uns behandelten Probleme hatten. Das Problem der Ethik schien nicht den dringendsten Grad der Aktualität weder von seiten der Apologetik aus, noch auch von seiten ihrer eigenen Bedeutung zu besitzen.

In der Tat ist die Ethik auch bei unseren ethnologischen und religionswissenschaftlichen Gegnern kein bevorzugtes, kein mit besonderem Eifer bebautes Gebiet. Besonders die Ethnologen hatten geradezu eine förmliche Idiosynkrasie vor der Ethik. Sie wollten nicht erlauben, dass man irgendwo bei der Beurteilung der Kulturverhältnisse ethische Massstäbe anlege, das sei gegen die Objektivität. Manche von ihnen wollten überhaupt nicht von sittlich und unsittlich gesprochen haben und schalteten die Sittlichkeit förmlich aus der kulturgeschichtlichen Betrachtung aus. Der eine Grund dafür lag in dem Materialismus, der das erste halbe Jahrhundert der modernen Ethnologie beherrschte, und natürlich eine wirkliche Ethik weder theoretisch noch praktisch anerkannte. Der andere Grund lag in seiner Begleiterscheinung, dem Evolutionismus, der jeglichen absoluten Charakter der Ethik leugnete. So

war es auch wirklich nicht verlockend, ein Wissenschaftsgebiet zu bearbeiten, dessen selbständige Bedeutung abgestritten wurde, dem auf jeden Fall aber in der absoluten Relativität seiner Erscheinungen jegliches normierende Grundmass fehlte.

In all diesen Dingen liegt es begründet, dass denn auch die Zahl der wissenschaftlichen Untersuchungen, besonders aber die grösseren Werke von Bedeutung, die die Moral-Ethnologie ex professo behandeln, eine äusserst geringe ist. Herbert SPENCERS *Principles of Ethics* (London, 1893) war schon bei seinem Erscheinen ethnologisch höchst unbefriedigend; ist jetzt aber darin gänzlich überholt. A. SUTHERLAND (*Origin and Growth of the Moral Instinct*, London, 1898) ist mir nicht bekannt geworden; eine grössere Rolle hat es in der ethnologischen Ethik keinesfalls gespielt. C. LETOURNEAU, der die « Evolution » in allen Formen abwandelte und uns mit einer *Évolution de la Propriété* (Paris, 1889), einer *Évolution de la politique* (Paris, 1890), einer *Évolution juridique* (Paris, 1891), einer *Évolution religieuse* (Paris, 1892) beschenkte, hatte auch eine *Évolution de la morale* (Paris, 1887) nicht fehlen lassen können, deren unbeirrter fröhlicher Evolutionismus uns heutzutage seltsam anmutet. So bleiben als Werke von Bedeutung eigentlich nur S. R. STEINMETZ, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe* (Leyden-Leipzig, 1894), der auch eine Reihe kleinerer Arbeiten lieferte, er steht auf extrem-evolutionistischem Standpunkte, und E. A. WESTERMARCK, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 2 Bände (1. Aufl. London 1906, 2. Aufl. 1912), der auf gemässigt evolutionistischem Standpunkt steht. Weniger eine Diskussion der Probleme, als eine reichhaltige wertvolle Materialsammlung bietet P. V. CATHREIN S. J., mit den drei umfangreichen Bänden seines Werkes *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit* (Freiburg i. Br. 1914); er bietet, abgesehen von seinem theistisch-gläubigen Standpunkte auch darin eine gute Ergänzung zu WESTERMARCK, dass dieser die Ethik nach Gegenständen behandelt, während CATHREIN die einzelnen Stämme und Völker mit der bei ihnen geltenden Ethik vorführt. Schliesslich sei noch hingewiesen auf den umfangreichen Artikel *Ethics* (*Rudimentary*) von R. R. MARETT, und die verschiedenen Artikel *Ethics and Morality* von verschiedenen Autoren in HASTINGS, *Encyclopædia of Religion and Ethics* (Bd. V, S. 426-436 und 436-522, Cambridge, 1912). Wie völlig die Ethik fast vergessen werden kann, zeigt sich in symptomatischer Weise bei einem grossen berühmten Werke unserer Tage. W. WUNDT gibt

seinem monumentalen Werke von 9-10 grossen Bänden, *Die Völkerpsychologie*, den Untertitel « Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte ». Hören Sie die Titel der einzelnen Unterteile : *Sprache, Mythus und Religion, Die Gesellschaft, Das Recht, Kultur und Geschichte.* Wo bleibt *Die Sitte ?* Sie ist einfach unter den Tisch gefallen.

Auf katholischer Seite sind wir allerdings, was die Zahl der selbständigen Werke betrifft, noch schlimmer daran. Ausser dem eben erwähnten Werke von P. Cathrein, das in ausgiebiger Weise besonders auch die Berichte der älteren und neueren Missionare verwertet, könnte man nur noch die ihrer Zeit verdienstlichen jetzt aber überholten Werke von Bischof W. Schneider und von F. Nicolay (1) anführen. Hier ist also noch jungfräulicher Boden für uns, der auf die Bearbeitung wartet. Viele lohnende und lockende Aufgaben gibt es da zu lösen. Gerade wir bringen für diese Aufgaben wertvolle Vorbedingungen mit : 1. die grössere Bestimmtheit und Festigkeit unserer katholischen Sittenlehre ; 2. unser grösseres Interesse für diesen Wertmesser der Seelen ; 3. unsere neue kulturhistorische Schulung.

Da gründliche Vorarbeiten auf diesem Gebiete, die der Prüfung neuerer besserer Methoden standhalten, nahezu vollständig fehlen, so bin auch ich heute hier nicht imstande, Ihnen grosse neue Ergebnisse vorzulegen. Ich muss mich darauf beschränken, auf einige der wichtigsten Probleme, die auf diesem Gebiet zu lösen sind, hinzuweisen und zu versuchen, einige Leitsätze zu erfolgreicher Inangriffnahme dieser Probleme mit auf den Weg zu geben.

Drei ethische Probleme gibt es, an denen auch die Evolutionisten sich eifrig versucht haben und deren Lösung sie schon längst erreicht zu haben glauben : die ursprüngliche Unabhängigkeit von Religion und Moral, der angebliche Tiefstand der Moral der Primitiven, die absolute Relativität jeglicher Ethik. Betrachten wir diese Punkte der Reihe nach.

II. — Die innere Zusammengehörigkeit von Moral und Religion.

Dass Moral und Religion ursprünglich miteinander nichts zu tun

(1) W. Schneider, *Die Naturvölker*, 3 vol., Paderborn, Schöningh, 1885-1886. — F. Nicolay, *Histoire des croyances, superstitions, mœurs... selon le plan du décalogue*, 3 in-8°, Paris, Retaux [1902].

gehabt, dass sie erst später mit einander sich verbunden hätten, dass deshalb schon gar nicht die Rede davon sein könne, die Religion sei die Quelle der Moral, dass also ganz legitim die Folgerung gezogen werden könne von der Berechtigung einer religionslosen Moral : das alles waren förmliche Dogmen des Evolutionismus, die auch heute noch in weiten Kreisen geglaubt werden. Beständen sie zu Recht, so hätten wir eigentlich in unserer *Woche für Religionsethnologie* keine Berechtigung, uns mit der Ethik näher zu befassen.

Indes schon unsere bisherigen Arbeiten haben uns befähigt, die Irrtümer, die in diesen Theorien stecken, aufzudecken und dadurch sie richtig zu stellen. Es gibt zweifellos in der Entwicklung der Menschheit weite Strecken, die nicht wenige Völker umfassen, wo eine Verbindung der Religion mit der Ethik nicht oder fast nicht besteht, entweder weil die Ethik auf sehr niederer Grundlage steht, oder weil die Religion, insbesondere die Hochgötter, in einen dunklen, unwirksamen Hintergrund gedrängt sind, oder weil sie nur rituelle Gebote geben und schützen, oder weil die Religion selbst in den Dienst der Unsittlichkeit hinabgezogen ist. Es wäre unrichtig und unklug, das Vorhandensein solcher Zustände nicht anerkennen oder übermässig verkleinern zu wollen ; das würde heissen, den ethnologischen Tatsachen Gewalt antun.

Aber was wir schon jetzt mit aller Sicherheit behaupten und mit aller Stringenz beweisen können, das ist dieses, dass diese Zustände nicht am Anfang liegen, sondern Produkte erst späterer Entwicklung sind. Denn derartige Zustände finden wir nicht bei Stämmen, die den Urkulturen angehören. Bei diesen finden wir vielmehr eine sehr innige Verbindung der Religion mit der Ethik und zwar so, dass die letztere von der ersteren getragen und in dieser ihre Grundlage, ihren Halt und ihre Bürgschaft hat. Es sind diejenigen Stämme, bei denen deutlich ein Höchstes Wesen anerkannt wird, von dem man sagt, dass, so wie es Schöpfer aller Dinge und wie es nur gut ist, so auch Urheber des Sittengesetzes ist, durch seine Allwissenheit alle Uebertretungen desselben kennt, durch seine Gerechtigkeit und Allmacht sie straft, entweder schon hier auf Erden durch Krankheit oder einen frühen Tod, oder auch im Jenseits, wo die Menschen von diesem Höchsten Wesen je nachdem, ob sie sittlich gut oder böse sind, belohnt oder bestraft werden. So bei südostaustralischen Völkern (Kurnai, Kulin, Yuin, Kamilaroi u. a.), Semang, Süd-Andamanesen, Feuerländern, Negrillen, Buschmännern, Ainu u. s. w.

Westermarck, der in Cap. L und LI seines Werkes *Origin and*

Development of Moral Ideas (Bd. II, S. 663-737) die « Gods as Guardians of Morality » anführt, häuft alle diese himmelweit verschiedenen und aus den verschiedensten Entwicklungsstufen stammenden Gottgestalten in einem Durcheinander von unbeschreiblicher Regellosigkeit zusammen, die mit ihrer wüsten Fülle wohl den Unkundigen verblüffen, aber keinen historisch Denkenden täuschen kann. Unter den Beispielen von Göttern, die keinerlei ethischen Charakter haben, sondern vielfach selbst höchst unmoralisch sind, die er dort anführt (S. 665-668), ist kein einziger Fall, welcher der Urstufe angehörte. Wenn er dann S. 669 beginnt, auch Fälle anzuführen, wo die Gottheit Rächer des Bösen und Beförderer des Guten ist, da kennt er gerade die bezeichnendsten Fälle der ältesten Völker noch nicht oder nicht genügend. Er zählt aber auch eine beträchtliche Anzahl von Fällen späterer Stufen auf, wo Religion und Sittlichkeit in enger Beziehung zu einander stehen ; dort sucht er zwar manches auf missionarische Beeinflussung und andere sekundäre Beeinflussung zurückzuführen, aber er gibt zu mit Dr. Steinmetz, dass wir nicht berechtigt seien, alle Fälle so zu erklären (S. 685 f., 691,695), und er sagt zum Schluss : « Religious ideas have no doubt already at the savage stage begun to influence the moral consciousness even in points which have no direct bearing upon the personal interests of gods » (S. 695 f.). Wenn er dann aber fortfahrend trotzdem sich weigert, die Religion als die letzte Quelle der Sittlichkeit anzuerkennen, so kommt das einfach daher, dass er auch nicht den leisesten Versuch macht, eine historische Altersfolge seiner Dokumente zustande zu bringen, sondern alle bunt durcheinander mischt. Wenn er dann vielmehr den Satz aufstellt : « that among uncivilized races the moral ideas relating to men's conduct towards one another have been much more influenced by the belief in magic forces which may be utilized by man, than by the belief in the free activity of Gods » (S. 696), so wird er auch darin widerlegt durch die Tatsache, dass gerade bei jenen ältesten Völkern der Zaubergedanke überhaupt nicht oder nur in schwachen Zügen entwickelt ist, die Anerkennung des freien Waltens eines Höchsten guten Wesens dagegen in voller Kraft besteht.

Eben die gewichtige Tatsache, dass gerade bei den ältesten Völkern die engste Verbindung zwischen Religion und Sittlichkeit besteht, so zwar, dass die Religion, der Wille eines Höchsten guten Wesens die Quelle der sittlichen Vorschriften, der Wächter ihrer Beobachtung, der Belohner ihrer Erfüllung, der Bestrafer ihrer

Uebertretung ist, macht es zweifellos, dass diese Verbindung das Ursprüngliche und das Natürliche ist.

III. — Die Anfangsstufen der sittlichen Entwicklung.

Wenn wir das schon jetzt mit aller Sicherheit feststellen können, so haben wir damit ein Gebiet offengelegt, an welchem Religionswissenschaft und Ethik ein gleich lebhaftes Interesse haben, oder, wenn man sich auf den Standpunkt der Religionswissenschaft allein stellt, auf dem wir eine der wichtigsten Auswirkungen der Religion studieren können. Gewiss muss das auch noch im Einzelnen geschehen, und es werden hier auch noch äusserst interessante und hochwichtige Ergebnisse zu erwarten sein. Aber wir wollen für heute einmal weitergehen und die späteren Stufen der Entwicklung noch etwas in Augenschein nehmen. Wenn in diesen, wie ja auch wir zugegeben, die Verbindung zwischen Religion und Ethik vielfach nicht mehr oder nur sehr schwach besteht, hört dann das Interesse der Religionswissenschaft an diesen Stufen auf ? O nein, und aus mancherlei Gründen nicht.

Es gab, mehr als es noch gibt, eine Richtung in der Ethnographie, die förmlich darauf auszugehen schien, nicht bloss betreffs der Religion dieser Völker, sondern auch gerade in ihrer Sittlichkeit möglichst tiefe Stufen, möglichst viele grässliche, gemeine, niedrige Dinge festzustellen : Missachtung des Menschenlebens, Metzeleien, Torturen, Menschenfresserei, Ausschweifungen, Bacchanalien, Rohheiten, Gefühllosigkeiten, Gemeinheiten ; das wurde mit Vorliebe aufgezeichnet, mit Behagen und Lüsternheit ausgemalt, das gehörte als wesentlich zur Charakteristik der « Wilden ». Wer einmal die abstossende Arbeit übernehmen würde, diese « chroniques scandaleuses » der Ethnographie durchzuprüfen. der würde in unzähligen Fällen unglaubliche Leichtgläubigkeit und leichtfertige Massenverleumdungen dieser hochmütigen Europäer gegen wehrlose Naturvölker feststellen können. Das Bild, das Darwin von den Feuerländern entworfen hat, dessen erschreckende Unrichtigkeit wir erst jetzt nach den wahrheitsgetreuen Schilderungen dieser Stämme durch P. Gusinde und P. Koppers voll ermessen können, ist eines der eklatantesten Beispiele dafür, und solcher Ehrenrettungen unschuldig verleumdeter Völker haben unsere wackeren Missionar-Forscher noch zahlreiche vollzogen.

Aber es sind gerade auch Missionare gewesen, die aus ihrer tieferen

Kenntnis der Sprache und Sitten und des ganzen täglichen Lebens heraus tatsächlich vorhandene schreckliche Abgründe tiefster sittlicher Verkommenheit bei Naturvölkern aufgedeckt haben, die so tief gingen, dass sie nicht bloss in unglaublichen Taten zum Ausdruck kommen, sondern dass auch jegliches Gefühl, jegliches Gewissen für die innere Schlechtigkeit dieser Akte, z. B. des Mordes, der sexuellen Ausschweifungen, zu fehlen schien. Ich hatte für den ersten besonderen Teil unserer jetzigen Woche, den ich mit diesem Vortrag zu eröffnen die Ehre habe, einen sehr tüchtigen Missionar in der Südsee aufgefordert, einen Vortrag über das sittliche Bewusstsein bei den Stämmen seines Spezialgebietes zu schreiben, den wir dann hier verlesen wollten. Er hatte zuerst zugesagt, schrieb aber dann später, seine Mitbrüder, an die er sich um Beiträge zu diesem Vortrag gewendet, hätten ihm geantwortet, diesen Stämmen fehle das sittliche Bewusstsein in den wichtigsten Dingen, und er selbst sei fast der gleichen Meinung, deshalb freue ihn der Vortrag nicht ; es sind Stämme ausgesprochener Kannibalen. Ich glaube, dass P. Dubois uns in seinem Vortrag über Madagaskar teilweise ähnliche Zustände aufdecken wird. Ich selbst habe aus Neuguinea Dokumente über sexuelle Ausschweifungen bekommen, die nicht von einzelnen individuell begangen, sondern von der Stammessitte erlaubt oder vorgeschrieben sind, dass ich sie auch im *Anthropos* auch nicht in verhüllendem Latein wiedergeben möchte. Das ist ja auch der tiefste Tiefstand, wenn derartige Dinge durch die Stammessitte vorgeschrieben oder gar erzwungen werden.

Auch gewissenhafte Missionarforscher haben keine Ursache, diese Dinge, wo sie auf dieselben stossen, vertuschen oder abschwächen zu wollen ; auch für ihre eigene Missionspraxis würde es ja nur verderblich sein können, wenn sie sich da Selbsttäuschungen über den wirklichen Stand der Sittlichkeit ihrer Pfleglinge hingeben würden. Sie brauchen darüber nicht zu erschrecken, seitdem sie wissen, dass diese Zustände nicht der Anfang sind. Und sie würden nicht so sehr erschrecken, wenn sie wüssten, was für Abgründe unsere europäische Kultur in ihrem Innern birgt und oft genug noch frech hervortreten lässt. Sie brauchten auch nicht zu glauben, dass durch diese Tatsachen der Satz von der Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit ins Wanken geriete. Dieser Satz kann nicht besagen wollen, dass nicht zeitweilig und streckenweise, bei einzelnen Völkern, in einzelnen Punkten das sittliche Bewusstsein aufs stärkste geschwächt und fast oder ganz bis

zum völligen Verschwinden gebracht werden könnte. Dieser Satz wird dadurch nicht im Geringsten ins Wanken geraten, wenn jetzt eine Aufgabe erfüllt wird, die gerade hier der Religionswissenschaft sich aufdrängt. Das ist die Forderung, zu untersuchen, wie von dem ursprünglichen besseren Zustand aus dieser Niedergang eintreten konnte.

Verschiedene Wege können sich hier auftun. Einer von ihnen geht die Religionswissenschaft an erster Stelle und unmittelbar an : das wäre die Untersuchung darüber, ob und in wie weit dieser moralische Tiefstand in Zusammenhang steht mit der Abwesenheit einer wirklichen lebensvollen Religion, mit der Abwesenheit besonders des sittlichen Eingottglaubens. Die Einzeluntersuchungen über diese Frage sind noch nicht in genügender Zahl und Genauigkeit geführt worden. Aber wenn ich das überschaue, was bis jetzt schon vorliegt, so zögere ich nicht, den Satz aufzustellen, dass der tiefste Tiefstand in sittlicher Beziehung bei den Völkern zusammenfällt mit der stärksten Verdunkelung der Gottesidee, der Idee des Höchsten Wesens. Hierfür lassen sich schon jetzt zwei umfassende Belege der Bestätigung und des Gegenteils anführen. In Australien sind es gerade die Stämme von Südostaustralien, bei denen die Anerkennung des Höchsten Wesens am lebendigsten ist, wo aber auch sowohl die geschlechtliche Sittlichkeit als die soziale Fürsorge und Güte auf der höchsten Stufe stehen, während gerade die Stämme von Zentral-Australien, wo das Höchste Wesen völlig verblasst ist, in beiden Beziehungen am tiefsten stehen und abscheulichste unsittliche Praktiken als rituell gebotene Stammesübungen vollziehen. Dagegen sind es in der Gesamtheit der Völker nach der Urstufe die Hirtennomaden, bei denen sowohl die Gottesidee als die höhere Sittlichkeit der Urkulturen, sofern sie von Beimischungen mit anderen Stämmen sich freihielten, im Grossen und Ganzen verhältnismässig am besten erhalten blieben, wenn natürlich auch sie Menschlichkeiten genug aufweisen.

Wenn wir mit der ganzen Exaktheit, die unsere heutigen besseren historischen und psychologischen Methoden uns ermöglichen, und mit der besonderen gewissenhaften Vorsicht, die gerade bei diesem Gegenstand erforderlich ist, die notwendigen Einzeluntersuchungen durchführen und diese dann einmal in einer umfassenden Synthese vereinigen, ich glaube, so wird sich eine unheimliche Bestätigung des grausigen Bildes ergeben, das der hl. Paulus im 1. Kap. des Römerbriefes (v. 18-32) über die Entstehung und Entwicklung des

Heidentums entwirft, wo er zeigt, wie mit dem Verlassen des Gottesglaubens auch die Laster und selbst die unnatürlichsten sich breitmachen.

IV. — Das evolutionistische Dogma von der Relativitaet der Moral.

In den beiden Belegbeispielen, die ich angeführt, besonders aber in dem letzteren, haben sich implicite auch schon die anderen Wege aufgetan, die zur Erklärung des eingetretenen Verfalles der Sittlichkeit führen können. Indem wir diese Wege betreten, stellen wir auch am wirkungsvollsten eine andere, auch jetzt noch weitverbreitete Irrlehre richtig und widerlegen am durchschlagendsten, was an ihr wirklich und unleugbar Irrtum ist. Das ist die Lehre, dass es keine absolute Sittlichkeit gebe, dass sie nur relative Geltung habe, so zwar, dass je nach Rasse, Klima, Kulturstand und anderen Faktoren in einer und derselben Hinsicht selbst das Gegenteil von dem höchstsittlich sein könne, was anderswo als höchst unsittlich betrachtet werde.

Es ist nicht angebracht, hier Belege der Akrobatentricks und Jongleurkunststücke vorzuführen, mit denen man diese These vielfach zu begründen versucht hat. Die Hinfälligkeit eines Teiles derselben ergibt sich aus der Nichtbeachtung der beiden Sätze, dass in jeder wirklichen Ethik wichtige Umstände die sittliche Natur eines Aktes ändern können, und dass die eigentliche Sittlichkeit des Aktes in letzter Linie von der inneren Intention des Handelnden abhängt. Auf diese interessanten Ausblicke soll hier aber nicht näher eingegangen werden ; ich möchte vielmehr einen anderen viel begangenen Irrweg aufdecken und den richtigen Weg dafür kennen lehren. Der plumpste, vielfach allerdings wirksamste Beweis zur Erhärtung jener Irrlehre liegt auch hier in der massenhaften Aufhäufung von angeblichen oder wirklichen Tatsachen aus allen Teilen der Welt, von allen Stämmen und Völkern her. Der amerikanische Soziologe William I. Thomas kritisiert in seinem Buch *Source Book for Social Origins* (Chicago, 1909, S. 857 ff.) die Methode Westermarcks, H. Spencers — und er hätte hinzufügen können : Steinmetz's und vieler anderer, — dass sie die Tatsachen aus ihren tatsächlichen kulturellen und sonstigen Zusammenhängen herausreissen und sie in ihre abstrakten Schemata hineinpressen ; gerade dadurch werde ihnen oft der tiefste innere Grund ihrer Verständlichkeit zerstört.

Thomas gehört jenen amerikanischen Ethnologen und Soziologen an, die ebenfalls die historische Methode befolgen, die aber bei dem Begriff der jetzt bestehenden « Culture area » stehen bleiben und nicht tiefer und weiter vordringen zu den « Kulturkreisen » der deutschen kulturhistorischen Schule. P. Pinard in seiner *Étude comparée des Religions* (vol. II, p. 234) hat gut dargelegt, wie wenig das methodisch genügend ist. Und doch kann auch hier bei der ziemlich begrenzten historischen Tiefe, die der « Culture area » eignet, eine ziemlich lange Reihe historischer Aufeinanderfolgen und damit vielfach auch tatsächlicher exakt festgelegter kausaler Beeinflussungen im Verlauf der Entwicklung einer sittlichen Anschauung, eines sittl. Gebotes sich offenbaren, damit aber auch Erklärungen für Zusammenhänge liefern, die die scheinbaren Gegensätze entweder aufklären und verschwinden lassen, oder aber es deutlich, mit genauer Angabe bestimmter Zwischenstufen, zutage treten lassen, dass hier, sehr langsam und allmählich, zuerst eine Verdunkelung und dann auch eine völlige Verkehrung des sittlichen Bewusstseins eingetreten ist. Ich glaube aber jetzt schon sagen zu können, dass die Zahl dieser völligen Verkehrungen gerade so wenig häufig und unwidersprochen radikal sich herausstellen wird, wie die Zahl des völligen Fehlens der sittlichen Verantwortlichkeit. Und wie diese letzteren Fälle nicht den Satz von der Einheit unf Allgemeinheit des Sittengesetzes ins Wanken bringen können, so vermögen auch nicht die ersteren Fälle den Satz von dem absoluten Charakter dieses Sittengesetzes zu erschüttern.

Wenn diese wertvollen Ergebnisse schon bei demjenigen Grade der Abkehr von dem willkürlichen Evolutionismus und der Hinwendung zu historischen Methoden eintreten werden, wie die amerikanisch-historische Schule sie übt, dann gilt das in grösserem Umfange von der kulturhistorischen Methode der deutschen Ethnologie, die über die begrenzten « culture areas » hinaus zu den mehrere Kontinente umspannenden « Kulturkreisen » vorzudringen sucht. Damit dringt sie natürlich auch in viel grössere Zeittiefen vor, stösst auf viel tiefer liegende äussere Ursachen und innere Faktoren. Und gerade weil sie auf diese Weise die längeren Zeiträume umfasst, ist sie allein imstande, gerade jene zumeist so unendlich langsam sich vollziehenden Uebergänge zu überschauen und nicht bloss ein Teilstück derselben, sondern wirkliche Ausgangs- und Endpunkte derselben einzuschliessen. So wie es die Religionswissenschaft schon getan hat, so wird die kulturhistorische Methode gerade

auch der vergleichenden Ethik darin noch wertvolle Dienste leisten können.

Sie tut es auch darin, dass der organische Zusammenhang eines wirklichen Lebenskreises, der zum Wesen eines Kulturkreises gehört, bedeutend tiefer und inniger ist, als der der « Culture area », so dass auch das Verständnis des sittlichen Verhaltens dadurch viel besser gefördert wird. Wenn man z. B. weiss, dass auf der Urstufe das nomadisierende Umherziehen keine Aufhäufung materieller Besitzobjekte zulässt, so erklärt sich in etwa auch die Anspruchslosigkeit und Erhlichkeit der Völker dieser Stufe. Durch die Anschauung des totemistischen Kulturkreises, dass die männliche Generation, als deren höchste Form die Sonne gilt, die Kraftquelle auch für alles andere ist, werden auch bestimmte sexuelle Sitten und Unsitten verständlich, die bei ihr herrschen. Der Bodenbesitz der Frau im mutterrechtlichen Kulturkreis erklärt die anfängliche Präponderanz der Frau in der Familie und alle daraus hervorgehenden Verschiebungen der natürlichen Familienordnung. Die Tatsache, dass die Viehzucht nur zu bestimmten Zeiten grössere körperliche Anstrengungen fordert, lässt die verhängnisvolle Scheu und Verachtung der körperlichen Arbeit bei den Hirtennomaden eher verstehen.

Einen anderen wertvollen Dienst zur Herauskennung der Wirklichkeit auch auf dem sittlichen Gebiete leistet die kulturhistorische Schule mit ihren Kulturkreisen auch dadurch, dass sie den schweren Irrtum von der Einlinigkeit der menschlichen Kulturentwicklung zerstört. Schon auf der Urstufe, noch mehr aber auf der Primärstufe, gibt es Kulturkreise, die nicht nacheinanderfolgen und auseinander abgeleitet sind, sondern unabhängig von einander, zunächst ohne sich zu berühren und zu beeinflussen, sich entwickelt haben. So wie zunächst eine bestimmte Eigenart der Sprache, der Ergologie, der Soziologie, der Religion jedem dieser Kulturkreise eigen ist, so ist auch kein Zweifel, dass das auch für die Sittlichkeit zutrifft, wie auch schon die Beispiele zeigen, die ich vorhin angeführt habe. Diese Sittlichkeitstype gilt es dann für jeden Kulturkreis zunächst richtig zu erfassen und herauszuarbeiten, und dann tritt die wichtige methodische Regel in Kraft, dass diese besondere Art der Sittlichkeit jedesmal auch nur aus der allgemeinen Eigenart dieses Kulturkreises erklärt werden kann und nicht aus der eines anderen Kulturkreises. Viele Fehlgriffe können durch genaue Beobachtung dieser Regel vermieden werden.

Wenn nun auf der sekundären Stufe die durch Wanderungen mit

einander in Berührung getretenen primären Kulturkreise mit einander sich mischen, so treten natürlich auch vielfache Mischungen der einzelnen Sittlichkeitstypen ein und bringen entweder eine Steigerung gewisser guter und böser Eigenschaften hervor oder kompensieren sie gegeneinander, sodass sie sich abschwächen oder ganz aufheben. Wenn der totemistische Kulturkreis, der die Stellung der Frau erniedrigt, sich mit dem späteren mutterrechtlichen und dessen geheimen Männerbünden mischt, in denen eine ähnliche Bewegung eingesetzt hat, so entsteht der tiefste Grad der Erniedrigung der Frau, den wir finden. Die Vereinigung der beiden selben Kulturkreise überträgt die sexuellen Riten des totemistischen auf die Befruchtungsriten des agrar-mutterrechtlichen Kulturkreises und schafft und intensiviert dadurch die eigentlichen phallischen Riten. Wenn die Hirtennomaden als Herrscher sich über die mutterrechtlichen Ackerbauer und die totemistischen Handwerkerhändler setzen, so wälzen sie auf diese Stämme alle körperliche Arbeit ab und fröhnen um so mehr ihrer Trägheit und Verachtung dieser Arbeit. Ist aber bei dieser letzteren Mischung der Prozentsatz und die Bedeutung der Hirtennomaden nicht so gross, so wird der Einfluss der Arbeitsvölker ein grösserer und ihre Arbeitskraft wird befruchtet von der Gabe zur Uebersicht und Grösse der Hirtennomaden.

V. — Die Bedeutung ethischer Faktoren in der Kulturentwicklung.

Wenn wir in all diesen Darlegungen die äusseren und inneren Faktoren festzustellen suchen, welche auf Ursprung und Entwicklung der Sittlichkeit Einfluss ausüben, um so auch den Niedergang der Sittlichkeit zu erklären und seinen Umfang und seine Ursachen später festzustellen, und wenn wir bei all dem die kulturhistorische Methode und ihre Kulturkreise als ein besonders wertvolles Hilfsmittel erkannt haben, so muss zum Schluss aber doch auch noch auf eine andere wichtige Aufgabe umgekehrter Art hingewiesen werden, die von der bisherigen Forschung sozusagen völlig vernachlässigt wurde. Das ist die Frage, wie und in welchem Masse das sittlich Böse und das sittlich Gute ihrerseits einen Einfluss ausgeübt haben auf die Kulturentwicklung, wobei uns besonders interessiert ihr Einfluss auf die geistige Kultur, insbesondere die Religion. Hier ganz insbesondere zeigte sich die förmliche Idiosynkrasie der mo-

dernen Forschung vor dem Sittlichen, die es so weit kommen liess, dass die obige Frage kaum irgendwo gestellt worden ist, ja dass es fast als unwissenschaftlich galt, sie zu stellen.

Es ist zweifellos, dass durch diese merkwürdige Unterlassung das Verständnis der menschlichen Kulturentwicklung schwer geschädigt, ja vielfach ganz unmöglich gemacht worden ist. Es ist ein Apriorismus von ganz unerhörter Willkür, leugnen zu wollen, dass ausser den äusseren Ursachen und ausser den inneren Ursachen rein intellektueller Natur keinerlei Kräfte auf die menschliche Kulturentwicklung eingewirkt hätten. Nein, gerade die geheimnisvolle Fähigkeit des menschlichen Willens, sich frei zu entscheiden zwischen Gut und Böse, eine Fähigkeit, die auch den Menschen ältester Urzeit nicht fehlte und nicht minder zu eigen war, hat immer und immer wieder entweder so viel Kraft in sich gesammelt, oder so viel Schwäche einreissen lassen, dass ihr aufbauender oder zerstörender Einfluss nicht zu umgehen war. Zu erforschen, was das sittlich Böse hier alles zerstört hat, oder nach einem zeitweiligen Scheinaufschwung nachher um so gewaltiger zusammenbrechen liess, oder was das sittlich Gute oft langsam und mühsam, oft nach manchem scheinbaren Misserfolg schliesslich aber doch in säkularer Stetigkeit aufbaute, dann die heftigen Kämpfe aufzudecken, in welchen diese beiden Kräfte mit einander um die Herrschaft über den Menschen und die von ihm geschaffene Kultur ringen: das alles in wissenschaftlich sorgfältiger und gewissenhafter Weise durchzuführen, das ist eine grosse und schöne Aufgabe, zu deren Lösung gerade wir uns um so mehr tüchtig zu machen suchen sollten, je mehr und je länger sie bis jetzt vernachlässigt worden ist.

Gerade die kulturhistorische Methode ist auch hier wieder besonders berufen, entscheidend einzugreifen. Eben weil sie eine wahrhaft historische Geisteswissenschaft ist, lehnt sie es ab, in der Kulturgeschichte das Walten von unentrinnbar wirkenden Naturgesetzen gelten zu lassen, sondern erkennt das an kein Gesetz gebundene geheimnisvolle Wirken des freien Geistes. Es wäre natürlich eine durch nichts zu rechtfertigende Einseitigkeit, das auf sittlich indifferente Willensakte einzuschränken, wo doch gerade in der sittlichen Wahl zwischen Gut und Böse die Freiheit des Willens am stärksten und am fühlbarsten sich offenbart. Indem die historische Forschung das Wirken des freien Willens anerkennt, bleibt sie auch nicht bei den blossen Massenwirkungen stehen und verwirft die Allmacht der Umwelt und der Gesellschaft, sondern dringt vor bis

zur individuellen Einzelpersönlichkeit, denn nur sie ist der Träger der Freiheit, während die Masse allerdings oft die Wirksamkeit von blinden Gesetzen erkennen lässt, die den Naturgesetzen bis zu einem gewissen Grade nahekommen.

***

Was ich zu Beginn meines Vortages gesagt habe, kann ich hier nur wiederholen : es waren nur Ausblicke auf ein weites neues Feld der Forschung, das wir jetzt betreten haben, indem wir auch die Frage der Ethik, ihres Ursprunges, ihrer Entwicklung auf das Programm unserer diesmaligen Tagung setzten. Ich möchte wünschen, dass es mir gelungen wäre, Ihnen einigermassen die hohe Bedeutsamkeit der mancherlei Einzelfragen und Probleme, die dort auftauchen, vor Augen zu führen. In der kurzen Zeit, die uns hier zur Verfügung steht, konnte ich natürlich nur einiges Wenige herausgreifen, manches musste ich zurückstellen für ein anderes Mal.

Aber das Eine bitte ich noch in zwei Sätzen sagen zu dürfen : Wenn ich auch den grossen Wert der historischen Methode und ihrer Ergebnisse für dieses neue Arbeitsgebiet hervorgehoben habe, so möchte ich doch nicht unterlassen, auch meiner anderen Ueberzeugung Ausdruck zu geben, dass auf keinem anderen Forschungsgebiete so wie hier wir der Hülfe einer wissenschaftlichen Psychologie bedürftig sind. Denn wenn es wahr ist, dass der sittliche Akt seine eigentliche Form und seinen Wert in letzter Linie erhält durch die Intention des Handelnden, d. h. durch die Richtung, die er mit der innersten Entscheidung seines freien Willens einschlägt, so ist es leicht ersichtlich, wie über alles wichtig es ist, diese psychische Innerlichkeit richtig zu erfassen. Es würde schwer sein zu sagen, wie das ohne Hülfe der Psychologie möglich sein sollte. Doch darüber werden ja kompetentere Männer zu Ihnen sprechen.

[14] Zur Ethik der Feuerlaender,

von Prof. Dr. M. Gusinde, S. V. D., Santiago de Chile.

Obwohl die Kopfzahl der Feuerländer in den letzten drei Jahrzehnten mit erschreckender Schnelligkeit Jahr um Jahr sich verrin-

gerte, wurde erst in jüngster Zeit ihre systematische Erforschung in Angriff genommen und speziell ihrer sog. geistigen Kultur eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet; das Unternehmen wurde vom *Museo de Etnologia y Antropologia* zu Santiago-Chile in die Wege geleitet und fällt in die Jahre von 1918-1924. Mit aufrichtigem Dankesgefühl möchte ich hier schon erwähnen, dass ich bei diesen Arbeiten mich der tatkräftigsten Unterstützung des Hochw. Herrn Erzbischofs von Santiago Don Crescente Errazuriz, und des bereitwilligsten Entgegenkommens der chilenischen Regierung erfreuen konnte; auch Herr Museumsdirektor, Dr. A. Oyarzun hat mich in zuvorkommendster Weise dabei gefördert; es würde zu weit führen, wollte ich ausführlich danken für die Mithülfe, welche mir der Hchwste Herr Msgr. A. Aguilera und die Salesianerpatres, so viele behördliche Personen und Privatleute in weitem Ausmasse geleistet haben (1).

Den Anforderungen unsrer modernen Arbeitsweise auf dem komplizierten Gebiete ethnologischer Forschungen allseitig zu entsprechen, sah ich mich in der Notwendigkeit, vier in Abständen sich folgende Expeditionen ins Feuerland auszuführen. So befremdend dieser Arbeitsplan auf den ersten Blick auch erscheinen mag, so zeitraubend und kostspielig dessen weitere Durchführung noch dazu sein mochte; in Anbetracht der nomadisierenden Lebensart dieser Indianer und deren scheuer, misstrauischer Zurückhaltung jedem Fremden gegenüber, blieb dieser Weg der einzig gangbare zum Ziele, das, wie ich annehmen darf, mit zufriedenstellenden Ergebnissen, trotz ungezählter Schwierigkeiten, schliesslich doch erreicht wurde. Lange Monate habe ich in möglichster Abgeschlossenheit von aller Kultur, im engsten Verkehr und Zusammensein mit den Indianern zugebracht; nur auf meiner dritten Reise war H. H. P. W. Koppers mir Begleiter. Während diese hauptsächlich der Untersuchung der Yamana (2) galt, hatte die vierte und letzte Expedition, während welcher ich vierzehn Monate hindurch meinen lieben Feuerländern ein willkommener Gast war, mir die Möglichkeit gebracht, auch die Volksseele der Selk'nam et Halakwulup in ihrem innersten Leben und Weben genauer kennen zu lernen.

(1) Vgl. hierzu meine offiziellen Berichte über diese Expeditionen in *Publicaciones del Museo de Etnologia y Antropologia*, t. II-IV, Santiago de Chile, 1920-1924.

(2) Es kommt hier jene Schreibweise der Stammesnamen in Anwendung, welche sich bei meinen Untersuchungen als die richtige und genaueste ergeben hat; also *Selk'nam* statt Ona, *Yamana* statt Yahgan, *Halakwulup* statt Alakaluf und dgl. — [Solche Wörter werden, wegen Mangel an geeigneten Typen, ohne Akzent gedruckt].

Aber warum wurde gerade diese Untersuchungsmethode gewählt? Nun, genau so unauffällig wie ich ins Indianerlager hineingestellt war, so selbstverständlich und ungestört wickelte sich das ganze Leben und Treiben dort ab ; denn ein einzelner Europäer wirkt nicht hindernd, wenn er sich die erforderliche Zurückhaltung auferlegt. Ungezwungen und seinen individuellen Veranlagungen entsprechend gibt sich der Einzelne, desgleichen die ganze Gruppe ; das sind die notwendigen Voraussetzungen für objektive Forschungsarbeit und für unvoreingenommene Aufnahme der Wirklichkeit. Ersichtlicherweise stellt eine derartige Arbeitsmethode, welche zu einem Leben nach Indianerart zwingt, an den Unternehmer hohe Anforderungen ; aber die Sicherheit und Tragweite der zutage geförderten Resultate lohnen jedes Opfer reichlichst (1).

Es ist der den Feuerländern eigene Besitzstand an ethischem Empfinden und moralischen Grundsätzen nur von wenigen Schriftstellern in etwa und meist mit kurzen Worten erledigt worden ; manche wissen darüber infolge ihrer bewussten Voreingenommenheit überhaupt nichts zu berichten. Um nicht Zeit und Raum mit der kritischen Sichtung all dessen zu verlieren, lege ich der Einfachheit halber nur Selbsterlebtes und Selbsterschautes hier vor. Wem diese oder jene Tatsachen eine gewisse Verwunderung erwecken, und in Wirklichkeit stehen sie oft in schroffem Gegensatz zu dem, was man bisher über jene Wilden zu lesen gewohnt war — ich kann aber alt eingesessener Ansichten zuliebe nicht unleugbare Tatsachen vergewaltigen, welche teilweise auch mein Staunen erregt haben, — den möchte ich hinweisen auf die Eigenart meiner Untersuchungsmethoden, wie sie früheren Forschern, Missionaren oder flüchtig durchreisenden Berichterstattern teils völlig abging, teils auch gänzlich unmöglich war ; denn noch nie hat sich einer dazu verstanden oder den Mut aufgebracht, ein wirkliches Zusammenleben und einen langanhaltenden, von äusseren Störungen unbehinderten Verkehr mit den Indianern zu pflegen.

Obwohl die drei Gruppen, in welche die Feuerländer aufzuteilen sind, als unabhängige Urvölker, wenngleich von verschiedenaltriger Stufenfolge, sich charakterisieren, so zwar, dass die Halakwulup als die älteste und die Selk'nam als die jüngste feuerländische Schicht anzusprechen sind, so weisen sie speziell in ihrem geistigen

(1) Eine zusammenfassende Darstellung dieser Resultate bietet M. GUSINDE, *Meine Forschungsreisen ins Feuerland und deren Ergebnisse*, in *Mitt. d. Anthropolog. Gesellschaft zu Wien*, Jhg. 1924-1925, Ss. [15]-[30].

Kulturbesitz so viel Gemeinsamkeiten auf, dass es unzweckdienlich wäre, bei der Darstellung ihrer ethischen Ausrüstung jeden Stamm getrennt zu Worte kommen zu lassen ; des Unterschiedlichen ist hierbei so wenig, dass es nach Bedarf leicht herausgestellt werden kann, ohne die Gesamtdarstellung in ihrer Einheitlichkeit zu behindern.

Wir können es uns nicht ersparen, im ersten Teile einige allgemein theoretische Erörterungen vorzulegen ; der zweite Teil bringt die vielen positiven Einzelbestimmungen des schlicht-einfachen und doch so vollständigen ungeschriebenen Gesetzbuches der Feuerländer.

I. — Tatsaechlichkeit des sittlichen Bewusstseins der Feuerlaender.

Gegenüber gewissen religions-philosophischen Theorien weitester Verbreitung, denen zufolge die Feuerländer mit wenigen andern Völkern in eine Gruppe von Wesen zusammengefasst werden, die auf so niedriger Stufe der menschlichen Daseinsform stehen geblieben wären, dass sie, der hastigen Befriedigung des rohen Trieblebens ausschliesslich ergeben, zur Betätigung höherer, ethisch-religiöser Anlagen noch nicht sich aufzuraffen vermöchten, erübrigt sich die Frage nach der Tatsache des sittlichen Bewusstseins dieser Indianer durchaus nicht.

1. Nun bringt zwar auch der Feuerländer, wie überhaupt jeder Mensch, die angeborne Mitgift an ethischen Werten nicht als abgerundete, fertige Formel mit auf die Welt ; noch viel weniger den Vollgehalt sittlicher Erkenntnis ; aber unter allen Umständen weist er *die Befähigung* zu sittlichem Urteilen und Leben als natürliche Aussteuer auf. Er bringt auch den Trieb mit, seine seelischen Kräfte in der Richtung des absolut Guten und Gerechten zu betätigen, die Begriffe von Gut und Böse, Tugend und Laster, Verdienst und Schuld zu trennen, schliesslich auch ein Gesetz anzuerkennen, das ihn anhält, das Gute zu schätzen und das Uebel zu meiden. Diese allgemeine Veranlagung unsrer Natur, welche als *das Gewissen* bezeichnet wird, geht auch dem Feuerländer nicht ab.

Mit diesem sicheren Urteil verbindet sich aber wie von selbst die unbedingte *Wertschätzung* des sittlich Guten, welche jeden Kompromiss mit dem als unerlaubt Erkannten abweist und auf der Verbindlichkeit des Sittengesetzes besteht ; denn sind die Werturteile

vom Verstande einmal gefällt, so treten diese in unmittelbare Beziehung zum Willen und schreiben ihm sein Verhalten vor.

Doch nicht nur zur Regelung der eigenen Handlungsweise holt der Indianer die Entscheidung seines Gewissens ein ; er weiss sich auch, entsprechend seiner jeweiligen Stellung, dazu verpflichtet, bei Kindern und jüngeren Personen sittliche Werturteile *zu schärfen*, die Hochschätzung vor dem Guten zu steigern, fehlerhafte Charakteranlagen und schlimme Handlungsweisen zu unterbinden, und zwar mit unermüdlicher Ausdauer und unter Anwendung von Strafmitteln. Denn wie sein eigenes Trachten darauf hinzielt, selbst ein brauchbares Stammesmitglied zu sein, so will er durch seine erzieherische Beeinflussung dieses Ideal auch in der heranwachsenden Jugend zur Ausgestaltung bringen.

Allerdings fehlt keinem die Ueberzeugung davon, dass er dem allgemein-verpflichtenden Sittengesetz auch zuwiderhandeln kann, obwohl er in jeder Sachlage den oft peinlichen Antrieb fühlt, demselben folgezuleisten. So anerkennt er die Notwendigkeit, den sittlichen Forderungen sich zu fügen, als *Pflicht* im strengen Wortsinne. Trotzdem tritt diese Pflicht zu ethischem Handeln in ihrer konkreten Form mehr als etwas, *das sein soll*, ihm ins Bewusstsein. Eben die Wendung : « Werde ein guter Mensch !... Du sollst ein brauchbares Mitglied unsres Stammes werden !... » kehrt in ihren häufigen Lehren an die Kinder ständig wieder. So ist es mehr ein Bitten und Wünschen der Alten, nicht aber ein Zwingen oder Vergewaltigen des Willens der Jugend ; denn mit dessen voller Freiheit als ausschlaggebendem Faktor wissen alle wohl zu rechnen.

Woher aber dieses nötigende Drängen, dieses bestimmte Sollen zum sittlichen Handeln ?

2. Eine Grundtatsache des Gewissens ist die enge Verbindung alles *Sittlichen mit dem Religiösen* ; denn eine ausreichende Begründung für die ständig gleichgerichteten Forderungen der Pflicht und für deren Existenz überhaupt kann nur eine direkte Beziehung dieser zu einer über allem Menschlichen stehenden Macht bieten. Mit überraschender Klarheit führt denn auch der Feuerländer die Gesamtheit der sein sittliches Verhalten regelnden Grundsätze, Bestimmungen und geltenden Gewohnheiten auf seinen Gott, ein monotheistisch gefasstes Höchstes Wesen, als deren letzte Quelle, zurück.

Dieser Gott wird zudem als einziger Grund des Weltdaseins anerkannt ; er bleibt auch Eigentümer des Geschaffenen, jeder Mensch

ist ihm unterstellt. Dessen gänzliche Abhängigkeit vom Höchsten Wesen, das mit seiner Hand auch die Naturgewalten lenkt, kommt in den verschiedensten Wendungen zum Ausdruck. Wenn die Yamana-Familie eine längere Fahrt plant, erhebt sich wohl der Hausvater schon zeitig von seinem Lager, rückt an den Hütteneingang und schaut bedenklich nach den Wolken oder Windrichtung aus. Ist schönes Wetter im Anzug, so sagt er seinem Gott : « Ich danke dir, *Hidabuan*, dass du uns günstigen Wind geschickt hast ! »... Sollten aber die Aussichten keine vorteilhaften sein, dann spricht er mit unverkennbarer Innigkeit : « *Hidabuan*, du weisst ja, dass wir weiterreisen wollen ; sei uns gütig und schicke uns gutes Wetter !» ... Wenn eine Selk'nam-Frau ein krankes Kind hat, dessen Leiden einen ernsten Ausgang zu nehmen drohen, dann spricht die Mutter voll Betrübnis : « *Temaukel*, nimm mir das Kind nicht weg und lass es nicht sterben, es ist ja noch jung ! »...

Die völlige Ohnmacht der Menschen kommt am deutlichsten zum Ausdruck anlässlich eines Todesfalles. Diesen verursacht, gemäss ihrer Ansicht, das Höchste Wesen aus freier, eigner Willensentscheidung, ohne dass irgend welcher Einfluss seitens der Naturgewalten oder Zauberermacht ihn zu bestimmen imstande wäre. Bei der Weiterentwicklung einer ernsten Krankheit ergibt sich der Sterbende ohne vieles Klagen in sein Geschick ; resigniert fügen sich auch die Verwandten und Freude ; sie sagen : « *Watauinéwa* ist viel mächtiger als wir ; gegen ihn kommt keiner an. Er holt diesen hier weg, wir müssen es geschehen lassen ; wir können nur weinen ! »

3. Da nun in der Ueberzeugung des Feuerländers das Höchste Wesen als Urheber der sichtbaren Welt und der sittlichen Ordnung lebt, so war der Schritt zur Erkenntnis dessen nicht mehr weit, dass er auch als Mitwisser des Tuns und Lassens der Menschen, als Richter und Rächer ihrer Handlungsweise aufgefasst wurde. Tatsächlich sind unsre Indianer wohl vertraut mit den *Sanktionen*, welche ihren Taten, seien sie gut oder böse, folgen. Besonders deutlich beweisen dies die Ermahnungen an die Jugend im *Ciexaus* und *Kalakai*, welche in den fast refrainartigen Satz ausklingen : « Beachte es wohl : wir alte Leute haben die geltenden Gesetze und Bestimmungen nicht erfunden ; diese kommen sämtlich vom Höchsten Wesen her ! Wenn du in Befolgung derselben nachlässig bist, werden wir dich daran nicht hindern können ; aber das Höchste Wesen sieht doch dein Tun, und die Strafe wird dich bestimmt erreichen ! » Zur Bekräftigung dessen weisen die Halakwulup darauf hin, dass *Xolas* sogar des nachts die

Handlungsweise der Menschen überwacht : « Die Sterne sind so etwas wie hellerleuchtete Sehkörper, so etwas wie Augen, vermittels derer auch in der nächtlichen Dunkelheit er jeden Menschen beobachten kann ».

Damit ist das Höchste Wesen nicht nur als Hüter der sittlichen Ordnung, sondern auch als *Rächer* einer bösen Tat oder fehlerhaften Unterlassung gekennzeichnet. Eine pflichttreue Person von einwandfreiem Verhalten hat gute Gesundheit und langes Leben zu erwarten, findet Freude in der Familie und ist geschätzt von andern, trifft immer gute Beute an auf der Jagd, und bleibt frei von Unglück während eines langen Lebens. Ueber das spezielle *Los der Seelen* nach dem Tode kann keiner der drei Stämme eine bestimmte Angabe machen ; vielmehr herrscht die Ansicht vor, dass drüben alle gleichgestellt sein werden ; denn jede Schuld wird schon hinieden gesühnt, besonders durch einen frühzeitigen Tod. Ist diese Sühne aber geleistet, dann besteht kein Grund mehr zur Annahme, dass die Daseinsbedingungen der Seelen in der andern Welt unterschiedliche wären, je nach dem Verhalten des Einzelnen hier auf der Erde.

4. In engem Zusammenhang mit dieser Auffassung steht auch die Tatsache, dass ein eigentliches *Sühnopfer* und ein spezifisches Reuegebet den Feuerländern unbekannt ist. Sie halten sich nur an diese eine Schlussfolgerung : Der Fehler ist begangen worden, damit wurde eine Schuld übernommen, welche gesühnt werden muss ; Beten oder Opfern ist hier nicht am Platze, weil eigentliche Sühne zu leisten ist ; diese besteht in der willigen Uebernahme der Strafe, welche das Höchste Wesen verhängt. So selbstverständlich ist jedem diese Gedankenentwicklung, dass er irgendwelches Ungemach mit voller Resignation entgegennimmt. Wenn MEANDER sagt : « Das Schuldgefühl macht auch den Tollkühnsten feige und furchtsam », so braucht nicht erörtert zu werden, wie unsern von Haus aus viel gemütsweicheren, schüchternen Urmenschen vom Bewusstsein der auf ihnen lastenden Schuld der Mund zur Klage gleichsam verschlossen und das zur Sühneleistung ihm vom Höchsten Wesen zugemessene Missgeschick, zwecks baldiger Entlastung, von ihm gern hingenommen wird ; denn eine andere Befreiung vom quälenden Schuldbewusstsein, etwa durch Gebet oder Busse oder Opfer, gibt es für ihn nicht.

5. Aus diesem allen ist jetzt der ursächliche Zusammenhang zwischen *Religion* und *Ethik* leicht ersichtlich. Nicht nur das Kausalbedürfnis und die Stimme des Gewissens verbürgen es, sondern auch

positive Hinweise in der alten Mythologie stellen es klar heraus, dass die geltenden Bestimmungen und Verbote, gute Gewohnheiten und Einrichtungen, vom Höchsten Wesen aus an die Menschen ergangen sind, mit der unterschiedslosen Verpflichtung für einen jeden, dieselben zu treuer Beobachtung hinzunehmen. Sie sind der bestimmte Ausdruck seines Willens, dem jeder sich zu fügen hat mit Rücksicht auf die gänzliche Abhängigkeit von ihm, der als Urheber nicht nur der sittlichen Ordnung,sondern auch des gesamten Weltalls mit unerreichbarer Macht über allem steht und seinen Gesetzen mit durchgreifenden Mitteln Anerkennung zu verschaffen weiss.

Doch ist es eine ganz unparteiische Gerechtigkeit, welche jenem Höchsten Wesen eigen ist; Willkürlichkeiten sind ihm fremd. Die treue Erfüllung seiner Verordnungen seitens des Einzelnen und der Allgemeinheit ermöglicht dem Individuum ein frohes, glückliches Leben, den sicheren Bestand der Familie, das Zusammensein und die Existenzfähigkeit der Gesamtgruppe. Unter dem Sonnenlichte dieser Wahrheit keimte im Herzen unsrer feuerländischen Urmenschen das Blümlein des Vertrauens ; und wie eine Knospe sich aufblättert unter den wärmenden Strahlen des Tagesgestirnes, so entfaltete sich jenes, in der Ueberzeugung von der Menschenfreundlichkeit des Höchsten Wesens, zu solch herzlicher, kindlich-naiver Vertraulichkeit, dass dieser Gott als « Vater », mit den von menschlichen Beziehungen hergenommenen und noch gesteigerten Vorzügen des sich daraus ergebenden Kindesverhältnisses, anerkannt und verehrt wird.

Also auch ihnen, den so gründlich verkannten und fälschlich unterschätzten Feuerländern sind die Tatsachen des sittlichen Bewusstseins nicht weniger vertraut und geläufig als jüngeren Naturvölkern. Welche konkrete Gestaltung ihr Sittengesetz aufweist, soll nun zur Sprache kommen.

II. — Der feuerlaendische Sittenkodex.

Das Urteil jener, welche die moralische Ausrüstung uud die sittlichen Verhältnisse der Feuerländer zur Darstellung gebracht haben, fällt sozusagen immer zum grössten Nachteil der Letzteren aus ; man erhält den Eindruck,dass der das Menschliche weit überragende vermeintliche tierische Anteil ihr ganzes und eigentliches Wesen ausmache, dass deshalb « etwas Besseres » von diesen « Wilden » von vonherein nicht zu erwarten sei. Die häufigen Fehlerquellen

derartiger Berichte erst aufzudecken, die schuldbare Vernachlässigung gegenteiliger Berichte gebührend zu brandmarken : dies alles, so notwendig es auch sein mag, lässt sich in den uns zur Verfügung gestellten Raum nicht mehr einordnen ; deshalb finden auch in diesem Abschnitt nur die durch meine monatelangen Beobachtungen herausgestellten Tatsachen einen Platz, und darf das Uebergehen anderer Berichte an dieser Stelle hier nicht als Werturteil im negativen Sinne von meinem Standpunkt aus gedeutet werden. Auch folgt die Gruppierung der einzelnen positiven Bestimmungen nur wenigen, allgemeinen Richtlinien.

1. *Pflichten gegen das Höchste Wesen.* — Da die Ethik der Feuerländer in deren religiösen Anschauungen wurzelt und aus diesen seine Nahrung zieht, so soll noch Weiteres über den Zusammenhang dieser beiden Gebiete hier geboten werden. Gut begründet ist der Satz : « In seinen Göttern malt sich der Mensch ». Religion ist also nicht nur Glauben und Wissen, sondern auch Wollen und Empfinden, nicht nur Ueberzeugung, Tradition und Lehre, sondern auch Leben und Handeln.

Eine aussergewöhnliche Ueberraschung war es für uns nicht, einen gut entwickelten monotheistischen Gottesglauben bei diesen drei Stämmen nachgewiesen zu haben ; diese hatten sich ja anderweitig bereits als Urvölker charakterisiert und weisen demnach betreffs ihrer religiösen Besitzgüter eben auch nur Uebereinstimmungen mit den ihnen gleichaltrigen Menschheitsgruppen auf. Aber dass diese Tatsache so lange verborgen geblieben war und auch heute noch nicht genügend bekannt ist (1), dürfte um so mehr befremden, weil gerade die Feuerländer immer wieder als Paradenummer der positivistisch gerichteten Religionswissenschaftler hervorgeholt wurden. Wie das schwierige Herausarbeiten des Gottesglaubens jener Indianer schliesslich doch gelungen ist, soll an andrer Stelle ausführlich berichtet werden.

Ein jeder der drei feuerländischen Stämme anerkennt und verehrt ein Höchstes Wesen (2) ; bei den Selk'nam führt es den Namen

(1) So schreibt beispielsweise in dem erst kürzlich erschienenen Werk A.-M. DE AGOSTINI, *Zehn Jahre im Feuerland* (Leipzig, Brockhaus, 1924) : « Die Ona-Indianer haben keine eigentliche Religion in dem Sinne der Verehrung eines höchsten, allmächtigen Wesens » (S. 291) ; « moralisches Gefühl und Familienliebe sind unter diesen Eingebornen wenig ausgeprägt » (S. 270). — Eine Art Textauszug aus diesem Werke wurde in *Berliner Illustrierte Zeitung*, 15 Februar 1925, veröffentlicht.

(2) Vgl. M. GUSINDE, *Idee religiose in Terra del Fuoco*, nella *Rivista ill. dell' Esposizione Mission. Vaticana*, Roma, 1925, Anno II, p. 142-145.

Temaukel, die Yamana nennen es *Hidabuan*, *Watauinewa*, etc., die Halakwulup kennen nur die Bezeichnung *Xolas*. Dieser wird als reiner Geist aufgefasst, welcher immer dagewesen ist und über dem sichtbaren Firmament zumeist sich aufhält; er steht über allem Geschaffenen als dessen Urheber und Eigentümer; die Menschen im besonderen sind ihm unterstellt. Die Halakwulup haben es in deutliche Worte gefasst, dass jede Menschenseele direkt ihm entstammt und nach dem Tode geradewegs zu ihm zurückkehrt.

Von ihm leitet sich das ganze Sittengesetz her; auch wacht er darüber, dass es treu eingehalten wird und verhängt über den Fehltritt die passende Strafe. Wer in günstigem Verhältnis zu ihm stehen will, braucht nur seinen Satzungen folgezuleisten. Ein Murren oder Auflehnen gegen dieselben wird keiner verlauten lassen; nie hört man: « Seine Forderungen sind zu hart! »

Auch erwartet niemand, dass ihm hier auf Erden ein besonders günstiges Geschick zuteil würde mit Rücksicht auf sein tadelloses Verhalten; erstens sind die Feuerländer zu einfältig-naiv und ihrem Höchsten Wesen gegenüber zu respektvoll, um derartige Forderungen zu stellen; fernerhin hält sich in Wirklichkeit keiner für gänzlich fehlerfrei; im übrigen findet jeder genügend zu essen und zu trinken, weiteres benötigt und erwartet er nicht.

Jedoch fehlt es nicht an eigenen Bittgebeten, welche meist das Abwehren unheilvoller Naturgewalten oder schwieriger Krankheiten zum Gegenstande haben; bei weitem aber überwiegt unter den Yamana die Zahl der Dankgebete. Sogar eine gewisse Form des Opfers ist bei den Selk'nam in Uebung. Nur anlässlich eines Todesfalles lassen sie sich zu den gröbsten Vorwürfen, die weit über blosse Respektlosigkeit hinausgehen, gegen ihren Gott hinreissen. Wenn sie abends zu ruhiger Ueberlegung zurückkehren, kommt ihnen ihr Fehler deutlich zum Bewusstsein und sie entschuldigen sich mit Beziehung auf den Trauerschmerz, welcher ihr ganzes Innere durcheinander gebracht hätte.

Nur selten und dann immer mit Ehrfurcht sprechen sie den Namen ihres Gottes aus; nie führen sie ihn gedankenlos im Munde.

Wie die Yamana eigens betonen, bleiben alle Tiere Eigentum des Höchsten Wesens; wer dieselben mutwillig quält oder in grösserer Anzahl tötet als er zum Lebensunterhalt benötigt, macht sich strafbar.

Die Jugend über die Persönlichkeit und Eigenschaften dieses Gottes, über seine Gesetze und seine Strafgewalt genau zu unterrich-

ten, dazu glauben sich besonders die Eltern, aber auch die Erwachsenen überhaupt verpflichtet.

So lassen sich schon aus dieser summarischen Zusammenfassung der religiösen Anschauungen der Feuerländer die Wesensbestandteile eines vollständigen Religionssystems ableiten ; denn es fehlt nicht an einer umfangreichen Glaubenslehre, einer präzisen, positiven Sittenlehre und einem wirklichen Kult, welch letzterer allerdings mehr durch Ehrfurchtsbezeugungen und durch Gebete, als durch wirkliche Opfer geübt wird. So kindlich-naiv dieser Aufbau in seinen Einzelelementen auch sein mag, er ragt in seiner einfachen Klarheit und schlichten Grösse über die komplizierten Phantasiegebilde und buntgestaltigen Mythologien jüngerer Völker weit hinaus (1).

2. *Pflichten der Selbstliebe.* — Jeder muss sich darum bemühen, ein brauchbares Stammesmitglied zu sein. Die deshalb zu erstrebenden Tugenden sind u. a. : Fleiss, Arbeitsamkeit, Ordnungssinn, Reinlichkeit, Verträglichkeit mit andern, etc.

Als Regeln gelten : Wer spät aufsteht, wird bald sterben.

Was du heute fertigstellen kannst, schiebe nicht bis morgen hinaus.

Wenn du einem andern etwas zum Geschenke anbietest, so wähle die schönsten Gegenstände aus, nicht solche, die du loswerden möchtest ; damit andere Leute nicht sagen, du willst dich bei ihnen einschmeicheln mit Dingen, welche dir nichts nützen...

In den ersten Lebensjahren steht das Kind unter der liebevollen Obsorge der Mutter ; auch später hält sich das Mädchen mehr an sie, während der Knabe dem Vater sich anschliesst. Ohne Zwang und unter ständiger Belehrung werden die Kleinen in ihren einstigen Pflichtenkreis praktisch eingeführt. Systematische Formen nimmt die Erziehung während der Jugendweihen an; diesen müssen sich die Herangereiften, ohne Unterschied des Geschlechtes, ausnahmslos unterziehen. Viel pädagogische Tüchtigkeit, unerschöpfliche Lebensweisheit, erhabene Sittlichkeit und tiefe Religiösität steckt in diesen bisher völlig unbekannt gebliebenen geheimen Zeremonien (2).

(1) Ausführlich handelt über diesen Gegenstand : W. Koppers, *Die Weltanschauung der Yagan*, in *Verh. d. XXI. Intern. Amerikanisten-Kongresses zu Göteborg*, 1924, S. 113-122. — Vgl. M. Gusinde, *Elemente aus der Weltanschauung der Ona und Alakaluf*, *ibid.*, S. 123-147.

(2) Vgl. W. Koppers, *Unter Feuerland-Indianern*, Stuttgart, Strecker und Schröder, 1924, S. 45 ff.

Ausser der gemeinsamen Unterweisung wird während der genannten Zeremonien ununterbrochen jedem Kandidaten auch noch eine ganz individuelle erteilt, im besonderen von je zwei Paten, aber auch von den Verwandten oder ihnen besonders nahestehenden Personen. Da jeder Bursche und jedes Mädchen unweigerlich dieser erzieherischen Beeinflussung sich fügen muss, bis sie die gewünschte Garantie biete für ein korrektes Verhalten in der Zukunft, so erklärt sich der sittliche Hochstand des ganzen Stammes überhaupt. Sie sind wirklich Musterpädagogen, diese Urmenschen auf Feuerland !

Wer aus der Jugendweihe heraustritt, muss von diesem Tage an den ganzen Ernst eines gereiften Menschen überall zur Schau tragen. Auch wird verlangt, dass jeder sich selbst nun zu führen wisse ; niemand macht ihn mehr auf seine Fehler aufmerksam, er ist alt genug, um zu begreifen, was sich schickt.

Hilfsbereitschaft und Altruismus ist eine Haupttugend. Zu deren ständiger Uebung wird jeder angehalten durch bestimmte Regeln, welche das Verteilen der Beute zur allgemeinen Pflicht machen.

Ein Faulenzer, welcher für seine Familie nicht genügend sorgt, wird so gebrandmarkt, dass er sich ändern muss. Aufschneider und lügenhafte Personen fallen der Verachtung anheim. Diebstahl ist unbekannt.

Das Schamgefühl ist stark ausgeprägt ; in Gegenwart von Frauen werden sich Männer nie freie Redensarten gestatten. Die Erwachsenen werden im Lager und in den Hütten immer hinreichend bekleidet angetroffen, Mädchen müssen schon in frühesten Jahren den Schamschurz anlegen.

So ist jeder mehr oder weniger bemüht, der ihm obliegenden Pflicht zu genügen, mit Rücksicht auf das Höchste Wesen, das eines jeden Tun und Lassen überwacht und im Interesse eines guten Leumundes bei den übrigen Stammesmitgliedern.

3. *Das Verhalten gegen andere.* — Ein hervorstechender Charakterzug der Feuerländer ist deren aufrichtige Zuneigung und herzliche Anhänglichkeit an die eigenen Eltern ; es fehlt nicht an Beispielen hingebender Kindesliebe. Alle Eltern wünschen sich viele Sprösslinge, weil diese ihr Glück ausmachen, sie hängen an den kleinen Wesen mit grösster Zärtlichkeit ; kinderliebend sind sie bis an die Grenzen des Möglichen.

Nahezu überraschend wirkt die bescheidene Zurückhaltung jüngerer Leute in Gegenwart älterer Personen. Um die Kranken und Gebrechlichen bemüht sich jeder, selbst wenn verwandtschaftliche

Beziehungen nicht vorliegen sollten: so verlangt es das Höchste Wesen. Hat jemand einen Verwandten durch den Tod verloren, kann er der Teilnahme aller sicher sein. Waisenkinder sind bald in andern Familien untergebracht. Ist eine Frau Witwe geworden, dann bleibt sie bei ihren Verwandten, bis sich ihr Gelegenheit zur Heirat bietet.

Die gegenseitigen Beziehungen der Eheleute sind für beide Teile günstige. Einzig die ungeschmälerte Herzensneigung führt nach freier Wahl und gegenseitiger Uebereinkunft die jungen Leute zur Ehe zusammen. Den selbstständigen Entschluss ihrer Kinder zu beeinflussen, steht weder Eltern noch Verwandten zu ; sie haben nur darüber zu wachen,dass der Bursche sich seine Geliebte aus weitabliegender Gruppe herholt, um jede Verbindung zwischen Verwandten auszuschliessen. Innerhalb der Familie ist der Frau eine fast völlige Gleichstellung mit dem Manne eingeräumt. Und da aus uralter Gewohnheit her die zu erledigenden Arbeiten auf Gatte und Gattin unter Berücksichtigung der physiologischen und psychologischen Eigenart beider Geschlechter sehr taktvoll verteilt sind, dass der Wirtschaftsbetrieb in guter Ordnung sich abwickelt und die Standespflichten nicht als drückende Last empfunden werden, so ist das Arbeiten und das ganze Tagewerk des Feuerländers mehr eine sportliche, Geist und Körper vorteilhaft anregende Leistung. Aus der Tatsache dieser geordneten Arbeitsgemeinschaft und des aufrichtigen Liebesverbandes, zu dem die Eheleute zusammentreten, lässt sich schon auf eine monogame Einzelehe schliessen,welche in Wirklichkeit auch zu einer derartig allgemeinen Regel geworden ist, dass für Ausnahmen davon, also für ein polygames Verhältnis, besondere Gründe erforderlich sind ; selbst dann bleiben die spöttischen Bemerkungen anderer Leute über eine derartige Verbindung nie aus. Trotz aller Verbote kamen ehebrecherische Delikte vor, welche, wenn sie einmal bekannt wurden,von der Allgemeinheit die schwerste Verurteilung erfuhren. Bei den Yamana sind diese Fehler häufiger gewesen als bei den beiden andern Stämmen. Die Schuld lag wohl meist auf Seiten des Verführers ; es nehmen die Ermahnungen an die Kandidatinnen im Ciexaus eigens Bezug darauf. Kein Aussenstehender hat das Recht, in die ehelichen Beziehungen der beiden Gatten zu einander sich einzumischen. Der Respekt vor Schwiegereltern geht so weit, dass der Schwiegersohn mit ihnen während seines ganzen Lebens kein Wort wechseln, nicht einmal sich ihnen gegenübersetzen darf ; der Schwiegertochter bezw. Schwieger-

mutter macht man hierin einige wenige Konzessionen. Daraus leitet sich die Praxis ab, dass das junge Paar sogleich nach der Verehelichung den eigenen Herd begründet.

4. *Der Begriff des Privateigentums* ist so scharf ausgeprägt, dass selbst Eltern sich nicht für berechtigt glauben, die Gegenstände ihrer Kinder zu veräussern. Was jeder der Gatten in die Ehe mitgebracht hat, was seinem persönlichen Gebrauche dient, was er aus eigener Initiative herstellt, gehört ausschliesslich ihm ; nur was mit Rücksicht auf die Familie erarbeitet oder erworben wird, steht allen zur Nutzniessung frei. Tauschhandel im strengen Wortsinne, nicht aber der sog. Geschenkhandel, war ihnen sehr geläufig. Ausreichende Strecken sind als Jagdgebiet bestimmten Familiengruppen zugewiesen ; innerhalb derselben dürfen die Nachbarn ohne Erlaubnis nicht nach Beute suchen.

5. Irgendwelche *staatliche Organisationen* fehlen gänzlich ; die Einzelfamilie ist allseitig gefestigt und gut konstituiert, aber zu einem Zusammenschluss einzelner oder mehrerer dieser, mit gemeinsamem Oberhaupt, ist es bei jenen nomadisierenden Urmenschen noch nicht gekommen. Fordert das Allgemeininteresse einen Entschluss oder eine gemeinsame Aktion,so treten die zufällig anwesenden älteren Männer zu einer Ueberlegung zusammen ; doch ist der einzelne Familienvater keineswegs durch die Beschlussnahme eigentlich gebunden. Allerdings dürfte kaum eine Einzelperson die Haltung der Allgemeinheit ignorieren und eigene Wege gehen, obwohl kein Machtmittel sie daran hindern könnte.

In allgemeiner Umrisszeichnung liegt nun die Ethik der Feuerländer vor uns ; sie vermittelt einen günstigen Gesamteindruck, welcher unsre Erwartungen weit übersteigt. Man könnte meinen : Wenn derartige Moralprinzipien die Handlungsweise und das ganze Leben jener Eingebornen stützen, dann müssen sie ja wahre Engel sein ! Gewiss, es sind gute Menschen, diese Feuerländer ; lange sind sie verkannt und falsch beurteilt worden. Wir leugnen es nicht, auch hier ist, wie überall, der Weg von Theorie zur Praxis manchmal weit ; nicht jede dieser goldnen Lebensregeln wird von Einzelnen so genau in die Tat übergeführt,wie es eigentlich sein sollte. « Wo's Menschen gibt, da menschelt's ! ». Das gilt auch hier.Doch soll damit ihre hochstehende praktische Moral nicht ungebührlich geschmälert werden.

Nun die letzte Frage : Wie ist diese Ethik fundamentiert und

woher holt der Einzelne die Kraft zu sittlichem Handeln ? Als Antwort genüge der Hinweis auf die oben schon entwickelte Verbindung von Religion und Moral ; denn alle Gesetze werden ja vom Höchsten Wesen als deren Urheber hergeleitet, welches auch die Einhaltung derselben überwacht. Ein besonders vorteilhaftes erzieherisches Element liegt in der Art der Sanktionen, insofern nämlich keine Möglichkeit für den Menschen besteht, sein Vergehen durch Gebet, Opfer oder Busse wieder gutzumachen ; es muss im Gegenteil die Strafe erduldet werden, welche das Höchste Wesen verhängt. Diese Gewissheit von der eintreffenden Strafe als Folge der bösen Tat zwingt zur grösseren Treue den Geboten gegenüber. Auf das eindringlichste werden jene Verhaltungsmassregeln betont, welche die Familie in ihren wesentlichen Funktionen zu festigen oder zu fördern geeignet sind ; auch wird mit besonderem Bedacht gerade das vermieden, was die freundschaftlichen Beziehungen der einzelnen Gruppen oder die Sicherheit der Allgemeinheit gefährden könnte. Die mit Nachdruck der Beachtung emphohlenen Tugenden und Lebensregeln sind der Art, dass sie die Forderungen der Geistesfähigkeiten nicht unbefriedigt lassen : also den Verstand hinreichend überzeugen, den Willen genügend anspornen, Herz und Gemüt in Tätigkeit versetzen. Ein sanfter Zug liegt im ganzen Wesen der Yamana und Halakwulup, hart und aufbrausend ist der Charakter der Selk'nam, ihr privates und gemeinschaftliches Leben entbehrt durchaus nicht einer hinreichenden Harmonie.

Ihrerseits hat die rauhe Heimat die Eingebornen bescheiden und anspruchslos gemacht ; Zügellosigkeiten und Grausamkeiten wurden bei ihnen nie zum System ; die harte unfreundliche Umgebung der äusseren Natur liess die Herzen aller sich einander nähern, die scharf durchgeführte Arbeitsteilung innerhalb der Familie knüpfte die Liebesbande zwischen Mann und Frau, zwischen Eltern und Kindern, nur noch enger.

Freilich werden auch in Zukunft noch, so wie bisher, von einem flüchtig durchreisenden Touristen diese Indianer als niedrigstehende, stumpfsinnig und sittenlose Wesen ausgegeben werden ; dies um so mehr jetzt, da die Berührung mit unsrer Kultur ihnen bedeutend mehr Nachteile als Segnungen gebracht hat. Trunksucht, Unsittlichkeit, Trägheit und das verderbliche Beispiel der « Cristianos » haben die guten alten Sitten gelockert und einzelne Individuen der moralischen Verwilderung zugeführt, zum Aergerniss des ganzen Stammes ; die Unmöglichkeit zu freier Bewegung, die dreiste Zu-

dringlichkeit der dort viel herumlungernden Banditen und Arbeitslosen deren sie sich nicht erwehren können, der ihnen heute so bedeutend erschwerte Kampf ums Dasein, ihre völlige Rechtlosigkeit dem Weissen gegenüber... : dies alles wirkt zerstörend auf Zucht und Ordnung, verhindert die persönliche Lebensführung und die Erziehung der Jugend gemäss den guten, alten Stammessitten. Die vorliegende Arbeit wollte ja das Prinzipielle, das Grundsätzliche und die Praxis der alten Zeit zur Darstellung bringen.

Das harmlos-einfache Dasein und stillzufriedene, bescheidene Lebensglück jener Naturkinder hat der europäische Eindringling mit brutaler, gewalttätiger Rücksichtslosigkeit zerstört. Aus Notwehr stellten sich die Indianer mit ihrem schwachen Bogen und Pfeil den Feuerwaffen der Weissen entgegen... Sie mussten unterliegen. Die wenigen Ueberlebenden von heute warten auf den baldigen Untergang ihres einst so zahlreichen, freien Volkes. In Ohnmacht und stummer Resignation fügen sie sich in das unvermeidliche, bittere Los ; sie unterdrücken auch die stille Frage, welche auf ihren Lippen liegt : « Warum kamen die Fremdlinge in unsre Heimat und mordeten unser Volk gefühllos hin ?... Wie schlecht ist doch der Weisse : Uns allein gehörte dieses Land von altersher ; er nahm es uns weg und wir hatten ihm doch kein Leid zugefügt ! »

Die moralische Veranlagung dieser so viel verkannten Indianer ins Licht der geschichtlichen Erkenntniss gerückt zu haben, ist mir eine gewisse Genugtuung ; die Wiedergabe der tatsächlichen Verhältnisse wurde für sie zu einer Ehrenrettung. Ihre religiösen Anschauungen, ihr ganzer Sittenkodex und ihr erzieherischer Takt sind der Art, dass Pädagogen und Sociologen, Apologeten und Religionswissenschaftler noch etwas lernen könnten aus der Lebensweisheit der Urmenschen auf Feuerland.

[15] La morale chez les Malgaches,

par le R. P. H. Dubois, S. J., ancien missionnaire,
de l'Académie malgache.

Madagascar renferme deux grandes races : la race *hova*, au teint assez clair, au visage ovale, aux yeux bridés, aux cheveux lisses, au type, en somme, asiatique, que l'on a apparentée aux Malais ; la race

négroïde, comprenant une quinzaine de tribus, aux cheveux crépus ou crépés, au teint plus ou moins noir, au nez épaté, aux lèvres proéminentes, au type océanien ou africain.

J'ai examiné ailleurs (1) la question des origines de ces deux races, et j'ai cru pouvoir conclure à leur venue très ancienne et simultanée dans la grande île. Aussi, malgré la diversité des détails de vie de mœurs, de culte, de dialectes, retrouve-t-on chez toutes les peuplades de Madagascar un fonds commun et, si l'on doit bien se garder (ce qu'on n'a pas toujours assez observé) de juger de tout Madagascar par un coin du pays, du moins est-il légitime d'établir des études d'ensemble, sur une foule de points. Elles ont été déjà faites en bonne partie et, de même que l'unité foncière de la langue ne peut plus être mise en doute, nous pouvons affirmer qu'il y a dans le culte et en particulier dans la morale malgache une véritable unité, en ce sens, du moins, que toutes les tribus ont, dans leur culte comme dans leur morale, une mentalité et des principes sensiblement uniformes.

I. — Difficultés dans la détermination de cette morale.

Il n'en est pas moins vrai que, pour déterminer cette morale, l'on se heurte à de grosses difficultés. Je les ramènerai à trois principales : une difficulté *générale* de pénétrer dans les consciences malgaches ; — une difficulté *plus spéciale* provenant d'un passé assez insaisissable faute de documents, et d'un présent indéfinissable à cause des influences nombreuses qui l'ont modifié ; — une difficulté que j'estime *capitale* dans ce genre d'études, celle de nous abstraire vraiment de notre mentalité personnelle.

Un simple mot sur chacune d'elles.

a. Personne n'ignore combien il est difficile de pénétrer à fond la pensée des autres et *à fortiori* leur conscience. Nous ne voyons pas toujours bien clair même en nous. Mais alors comment pénétrer la conscience de peuplades qui nous sont étrangères de mœurs et d'esprit, — que des siècles de superstitions ont déformées profondément, — qui ignorent les premiers principes de la logique et du raisonnement, — dont la langue se refuse à exprimer les idées abstraites, parce que leur pensée ne connaît guère que le concret, — qui sont incapables de nous renseigner sur leurs sentiments, parce

(1) *Anthropos*, 1926, t. XXI, p. 72-126 (*à suivre*).

qu'elles sont les premières à les ignorer et qu'elles se soucient fort peu de les analyser ?

b. De plus, ici, de quels Malgaches devons-nous parler ? — Le Malgache actuel n'est plus guère le Malgache authentique. Depuis plusieurs siècles se sont produites, dans sa mentalité originelle, des infiltrations étrangères, musulmanes et chrétiennes surtout. Nous nous exposons terriblement à errer, si, de ce qui se voit, se dit et se pense maintenant, nous voulons conclure à ce qui se voyait, se disait et se pensait autrefois. Rien n'est plus malaisé que de dégager l'ancienne et authentique pensée malgache de l'enchevêtrement des idées qui ont cours actuellement, et parce que les anciens documents font défaut, et plus encore, parce que l'indigène d'à présent traduit le passé avec des inspirations modernes. Un seul exemple, mais tellement fondamental qu'il sera superflu d'en chercher d'autres. On discute encore pour savoir si les anciens Malgaches croyaient à un Dieu unique ou à plusieurs dieux. L'absence de signes du pluriel dans la langue rend les textes embarrassants ; les traditions ne donnent rien de bien précis ; le Malgache actuel, lui, traduira dans le sens monothéiste chrétien ou musulman, mais de quel droit ?

Ajoutons ceci : le Malgache est le plus « complaisant » des informateurs. Si vous l'interrogez sur ces questions, il aura comme préoccupation dominante, dans ses réponses, de vous faire plaisir et vous servira du oui ou du non suivant votre goût supposé.

c. Mais je crois qu'on n'insistera jamais trop sur la dernière difficulté. Dans la lecture d'une foule d'ouvrages, j'ai été de plus en plus frappé de la presque impossibilité pour nous, civilisés, de nous abstraire de notre mentalité et de nous mettre pleinement dans la mentalité des peuplades primitives que nous étudions. Nous prêtons par exemple à leurs croyances une logique, une métaphysique, une réalité qu'elles ne possèdent d'aucune façon. Nous marchons par déductions, là où elles vont par caprices. Nous supposons de l'inquiétude intellectuelle ou morale, là où il n'y a qu'insouciance ; nous décalquons de notre Christianisme ou de notre philosophie sur un fond où le primitif n'avait mis que fantaisie. La logique inflexible à laquelle le Catholicisme a dressé nos esprits n'a guère, dès que nous sortons de l'Église, cette force impérative que nous lui reconnaissons. Ne saisissons-nous pas plus d'une fois, près de nous, le Protestantisme en flagrant délit d'une inconséquence qui ne semble pas le troubler ? Chez les païens, de logique il n'en est même plus question. Les contradictions se superposent sur un même point, car les solutions opposées d'un

même problème ont l'avantage de permettre le choix suivant les intérêts du moment.

II. — Moyens employés pour résoudre ces difficultés.

Sans se croire absolument immunisé contre tout accès de subjectivisme, un missionnaire qui a vécu plus de vingt ans dans l'intimité des Malgaches, qui les a étudiés de toutes manières, qui a profité de sa propre expérience et aussi de celle de ses confrères plus anciens, peut avoir quelque chance de s'être approprié la mentalité indigène et de penser « à la Malgache ». Voilà pour la dernière difficulté.

Restent les deux autres.

La première serait insoluble, si cette étude avait la prétention de juger individuellement les consciences, dont le secret est à Dieu. Mais si l'individu nous échappe, il n'en est pas de même de la société malgache, dans son ensemble. Là se révèlent certaines caractéristiques générales de la moralité, que nous pouvons analyser.

Il nous faut cependant préciser encore l'époque à étudier. Ce ne sera pas l'époque actuelle, trop mêlée, comme nous venons de le dire. Nous prenons le Malgache au temps de son isolement, lorsqu'il vivait indépendant des influences étrangères, c'est-à-dire aux xve et xvie siècles. Pour rejoindre ces âges déjà lointains, malgré la pénurie des documents directs, les moyens ne nous ont pas tellement manqué : 1. interroger les premiers voyageurs, qui nous donnent sur des Malgaches non encore transformés les impressions de leurs premières rencontres ; 2. étudier particulièrement les tribus qui ont été le moins soumises aux influences nouvelles ; 3. recueillir soigneusement dans les traditions, le culte, les mœurs, la législation, les proverbes, les contes, les chants populaires, etc., tout ce qui porte visiblement le cachet du passé ; 4. rechercher ce qui apparaît comme vraiment commun à toutes les tribus et qui, par conséquent, a plus de chances de provenir de la source unique primitive ; 5. concentrer sur des points bien déterminés une foule d'observations ; 6. fouiller tout ce que chercheurs, érudits et savants ont écrit sur ces matières, en y ajoutant les résultats de nos propres études. Voilà ce que j'ai essayé de réaliser et sur quoi je me crois suffisamment fondé pour donner, sinon une analyse complète et définitive de la morale malgache, du moins une idée exacte et concrète de ses caractères les plus apparents.

III. — Idées maîtresses de la thèse.

Trois remarques préliminaires.

1. Comme je viens de le dire, il s'agit ici d'une étude des traits distinctifs de la morale malgache. Je ne préjuge donc en rien ni de quelques exceptions, qui peuvent se rencontrer et dont d'ailleurs aucune, à ma connaissance, n'affecte sérieusement l'ensemble, — ni du travail intime qui peut se produire au fond des consciences particulières.

2. Il m'est difficile de faire entrer dans le cadre restreint d'une conférence l'étude détaillée de l'idée de Dieu chez les Malgaches et par conséquent d'analyser à fond les rapports de l'âme malgache avec la divinité. Ces questions d'ailleurs sont encore obscures et fort discutées. Je compte en faire l'objet d'un travail particulier. Nous nous en tiendrons donc pour maintenant, sur ce point comme sur plusieurs autres, à exposer les manifestations d'ordre moral dans ce qu'elles ont de bien constaté, de concret et d'universel.

3. Toute cette thèse, loin d'être une négation de la conscience malgache, en est une magnifique démonstration, puisque nous allons voir cette pauvre conscience s'ingénier de toutes façons à se justifier ses actes les plus injustifiables et se réveiller aux premiers appels de la vérité.

IV. — Le bien et le mal dans les idées des Malgaches.

Nous ne ferons pas une bien grande découverte, en constatant tout d'abord que les Malgaches ont comme nous des mots généraux pour distinguer le bon et le mauvais : *tsara*, bon ; *ratsy*, mauvais.

Nous noterons de suite que ces mots ne s'appliquent pas seulement à des impressions extérieures et sensibles, mais vont jusqu'à impliquer des jugements sur le caractère moral des personnes. Un tel est *tsara fanahy*, bon par l'esprit, un autre, *ratsy fanahy*, mauvais.

Ces jugements d'ensemble, portés sur les hommes, reposent sur des jugements de détail, portés sur les actes. Il y a des catégories d'actes bons et d'actes mauvais. Ces catégories, du moins au premier abord, ressemblent à celles que nous connaissons. On y parle de vertus et de vices, de courage, de dévouement, d'amitié, d'obéissance, comme de vol, de meurtre, de médisance, de calomnie, de libertinage...

Donc, deux séries de choses, bonnes et mauvaises, comme chez

nous. Mais il reste à savoir si les séries de là-bas sont constituées comme celles de par ici, si les actes sont appréciés de la même façon et pour les mêmes motifs. N'a-t-on pas rencontré des peuplades pour qui douceur devenait lâcheté et vol louable habileté ?

V. — Le bien et le mal dans les actes chez les Malgaches.

De fait, l'impression que l'on a, en face de la conduite ordinaire de nos Malgaches, est surtout faite de confusions et de contradictions. Prenons deux témoignages parmi les premiers voyageurs qui les ont observés attentivement.

Flacourt, qui passe pour un de ceux qui ont le mieux connu Madagascar, commence ainsi : « S'il y a nation au monde adonnée à la trahison, dissimulation, flatterie, cruauté, mensonge et tromperie, c'est celle-ci... Gens sans cœur et qui ne font vertu que trahir et tromper. De la vengeance et de la trahison ils font leurs deux principales vertus, estimant niais et sans esprit ceux qui pardonnent... Ils sont cruels pour les vaincus... » Suivent des détails sur la cruauté et l'immoralité universelles.

François Martin, voyageur de la même époque (1665-1668), est moins sombre. « Chez eux, dit-il, il n'est pas besoin de justice... Je n'ai point vu d'accidents, de meurtres ou de blessures, si ce n'est d'ennemis à ennemis. L'on n'y parle pas de vol... » Ce bon témoignage rendu, Martin n'en constate pas moins, comme Flacourt, l'extrême liberté des mœurs, en y ajoutant l'ivrognerie et le meurtre des enfants nés sous de mauvais auspices.

Regardons plus près de nous. Mêmes confusions et contradictions. A côté d'un caractère moyen et assez doux, d'une remarquable sociabilité, d'un certain respect pour la femme, d'un amour vif pour les enfants, des pratiques d'une immoralité révoltante, le mensonge, l'ivrognerie, etc.

Tout ceci n'est pas si contradictoire qu'il le paraît et s'explique même, si l'on analyse les principes fondamentaux de la moralité malgache.

VI. — Les principes de la moralité chez les Malgaches.

Nous les ramènerons à trois : un principe de *sagesse pratique* fondé sur les *besoins sociaux* ; — un principe d'*obéissance traditionnelle* fondé sur le *culte des ancêtres* ; — un principe de *compensation instinctive* fondé sur la *conscience humaine*.

1° *Premier principe, de sagesse pratique.* — Scrutez la vie malgache, les coutumes familiales ou sociales, les usages de la politesse ; les lois de la hiérarchie, les éléments du culte, les traditions, les proverbes, et vous serez frappé par la préoccupation qui s'y manifeste partout et toujours de sauvegarder la sûreté et la facilité des rapports entre gens de même race ou de même clan.

L'ordre universel des choses, qui est pour nous le fondement de la morale, se ramène chez le Malgache (comme chez bien d'autres non-civilisés) à l'ordre immédiat, positif et concret de la société. Le Malgache a pour idéal la sociabilité et ses efforts comme ses répressions tendent à assurer la bonne harmonie de la vie ordinaire, réglée d'après les traditions des ancêtres.

Et voici qui nous explique les deux jugements de Flacourt et de Martin. L'attitude du Malgache est absolument opposée, s'il s'agit de gens de chez lui ou d'ennemis (Remarquez le « si ce n'est d'ennemi à ennemi » de Martin). Vis-à-vis d'ennemis (et Flacourt en était), vis-à-vis de ceux qui s'attaquent à leur vie sociale, les Malgaches se croient tout permis. Tous moyens sont bons, contre qui s'attaque à ce qu'ils regardent comme l'essentiel.

Que d'autres contradictions apparentes ne sont que des conséquences logiques de ce premier principe ! Le menteur est, si l'on en croit un dicton, pire que le sorcier pourtant si détesté... et l'on a pu accuser cependant nos Malgaches d'être des habitués du mensonge. Tout s'explique par un changement de décor. Tromper un ennemi, quoi de plus légitime ? Avec un ami, ce n'est plus faire mal que de fausser la vérité, si cela doit lui faire plaisir. Les actes immoraux ne seront coupables que pour autant qu'on violera un droit : ainsi l'adultère est interdit, parce qu'on trouble l'ordre en volant la femme d'un autre (encore tout peut se réparer par une compensation) ; mais liberté entière de rapports et de mœurs entre ceux qui sont disponibles.

Telle est la première règle morale du Malgache : l'ordre concret de la société telle qu'elle est organisée dans le clan. Est bon ce qui favorise cet ordre, mauvais ce qui le contrarie. On jauge la valeur d'un homme d'après ses facilités de rapports et son utilité pour le groupe. De cette première préoccupation fondamentale nous avons comme témoins des milliers de proverbes.

2° *Deuxième principe, d'obéissance traditionnelle* à la volonté des ancêtres. — Ce second principe a encore plus d'importance et plus d'applications peut-être que le premier. Il sera parfois malaisé de

préciser la culpabilité d'une infraction aux convenances sociales ; il n'y a pas à hésiter pour condamner un acte qui va contre la volonté des ancêtres.

Cette volonté se manifeste par le culte, par les traditions, par les interprétations des devins ou des sorciers. La vie malgache repose tout entière sur le culte des ancêtres.

Ici, nous touchons à une de ces lois qui ont une portée immense, presque universelle, et qu'il faut approfondir, si l'on veut comprendre, non seulement l'âme malgache, mais une foule d'âmes païennes. Je ne puis ici que résumer en quelques mots ma pensée sur ce culte des ancêtres qui, en tant de régions du monde, semble avoir accaparé des millions d'âmes et y avoir nivelé, comme sous un rouleau impitoyable, leurs autres conceptions religieuses.

C'est que le mânisme se présente comme la forme de religion qui satisfait le mieux et à la fois les aspirations bonnes et les passions mauvaises de la pauvre humanité. — *a.* Dieu n'est pas nié, mais il est rejeté dans un éloignement commode pour la liberté des passions. On lui accorde la puissance souveraine : dans la création, parce que c'est chose d'autrefois, qui n'a rien à voir avec le présent, — sur la mort, parce qu'il y a quelque consolation à ne s'avouer vaincu que par une force suprême. — *b.* Dieu, mis ainsi hors de la vie pratique, se trouve écarté de la loi morale et l'on ne voit pas pourquoi il jugerait à la mort des actes dont il s'est désintéressé pendant la vie. — *c.* A ce que les mânes prennent la place de Dieu le sens humain trouve toutes sortes d'avantages : d'une part, la satisfaction de son orgueil par l'adoration pratique de l'humanité ; — la justification de tous les instincts passionnels, dont les ancêtres ont donné l'exemple ou que même ils prescrivent ; — un moyen sûr pour les chefs ou les devins de maintenir leur pouvoir, etc. ; — d'autre part, l'exploitation habile des sentiments les plus humains, les plus légitimes, d'amour de la famille, de respect filial, de reconnaissance, de tradition ; l'explication toute naturelle d'une foule de sympathies ou d'antipathies ; le maintien des vérités fondamentales de l'existence de Dieu et des esprits, de l'immortalité de l'âme, de la distinction des actes bons et mauvais, mais celle-ci singulièrement accommodée, etc... — En somme, une combinaison si habile du bien et du mal que l'on conçoit l'empressement du monde païen presque tout entier à s'en accommoder.

C'est ainsi que chez nos Malgaches le mânisme semble avoir tout supplanté ? Dans les grandes cérémonies du culte, dans les circons-

tances importantes de la vie individuelle, familiale ou sociale, comme dans la mort et dans ses suites, toutes les préoccupations du Malgache seront de se maintenir en conformité avec les volontés des ancêtres.

3° *Troisième principe : le tabouisme ou la loi de compensation instinctive.* — Nous venons de voir comment, en vertu des deux premiers principes, nos Malgaches pouvaient déjà cataloguer une foule d'actes bons et d'actes mauvais. Pourtant, si l'on veut trouver une idée plus nette de faute et de souillure, c'est dans les infractions à une autre loi qu'il faut la chercher. Cette loi, c'est le tabouisme, ce sont les *fady* ou interdictions sacrées qui sont imposées aux Malgaches de toutes conditions, presque d'un bout à l'autre de la vie, vis-à-vis de toutes sortes de personnes, de choses ou d'actions.

Une chose devient tabou (*fady*, en malgache) qui sort de l'usage commun par suite d'une influence religieuse, qu'elle provienne, soit d'un esprit qui y réside et se la réserve, soit de la communication d'une vertu surnaturelle. Dans le premier cas, la violation provoque la vengeance de l'esprit ; dans le second, le contact produit une souillure dangereuse. C'est dans le tabou que l'on a cru souvent pouvoir reconnaître, chez nombre de peuples sauvages, mais non chez le Malgache (j'y reviendrai), les traces de la loi divine.

On y a vu aussi un système de garanties de l'ordre social combiné pour sauvegarder l'autorité des chefs, — des conséquences plus ou moins directes du totémisme, — des idées plus ou moins mystérieuses de contacts impurs, — des traditions de famille, ayant leur origine dans quelque fait merveilleux, etc. Chez le Malgache, le tabou sera très souvent aussi la simple conséquence d'une association d'idées enfantines : défense, par exemple, aux jeunes gens qui doivent lutter avec les bœufs de piquer dans l'assiettée de riz avec la cuiller ; ils seraient piqués à leur tour par les cornes des bœufs.

Qu'on me permette de voir dans le tabou encore autre chose. — Lorsque le pauvre païen, en face des horreurs qu'il se permet, travaille à tranquilliser sa conscience,en invoquant des principes comme ceux que nous venons d'étudier, il ne se sent pas pleinement rassuré. Il semble qu'il reste encore dans son âme comme un besoin de compensation. C'est ce que j'appellerais volontiers la *loi de compensation instinctive*, et je la définirais ainsi : un besoin instinctif de racheter les libertés prises vis-à-vis de la loi morale par l'exercice sur soi de contraintes volontaires, pénibles et souvent cruelles.

De cette loi ne retrouverions-nous pas des traces dans certaines intransigeances de l'hérésie ? Ne la rencontrons-nous pas dans la plupart des cultes païens, pour ne pas dire chez tous ? Et, chose à remarquer, plus les passions prendront de libertés, plus les compensations seront rigoureuses. Les folies d'orgueil ou de luxure sont compensées par des folies de sujétions, de privations ou de tortures volontaires.

En tout cas, chez nos Malgaches, les *fady* sont innombrables ; leur violation entraîne un danger grave pour la santé ou pour la vie, une souillure dont il faudra se purifier (*ala-fady*). L'observation des *fady* constitue, en somme, un des éléments les plus tangibles de leur vie morale. Voilà où se trouve le plus clair de leurs péchés, de leurs scrupules et de leurs inquiétudes de conscience.

VII. — Dieu dans la morale malgache.

Nous arrivons maintenant à une question grave, difficile et délicate entre toutes : la part qui revient à Dieu dans la morale de nos Malgaches. Nous venons de les voir se formant la conscience d'après des principes réputés par eux supérieurs. Il nous reste à rechercher ce que, dans tout ce travail, ils laissent à la loi de Dieu.

Sur ce point, nous nous contenterons de présenter la documentation telle que nous la fournissent nos connaissances actuelles, basées sur des recherches de toutes sortes et sur de longues années d'observation. Trois paragraphes : les textes, les faits, les analyses de caractère, avec deux remarques préliminaires.

a. Première remarque. — Le problème examiné ici ne porte point sur la conservation, chez les Malgaches, d'une notion plus ou moins explicite de l'existence de Dieu, mais sur la conscience que peuvent avoir les Malgaches de devoirs envers Dieu.

b. Nous nous en tenons aux temps malgaches précisés plus haut. Je suis persuadé que dans les temps primitifs on avait à Madagascar, sur l'existence de Dieu et sur la loi de Dieu, des croyances plus précises ; mais je pense utile aussi de rappeler que nous avons à nous défier singulièrement des interprétations modernes, teintées de Christianisme.

1° *Textes de quelques auteurs choisis parmi les plus compétents.*

Le P. Luiz Mariano (relation de 1613) : « Les Malgaches ont des idées confuses de Dieu, mais ils ne s'en occupent pas. »

Flacourt : « Ils savent qu'il y a un Dieu ; mais ils ne le prient ni ne l'adorent... La crainte de Dieu leur est inconnue... »

Cauche (relation de 1651) : « Les Malgaches croient que bons et méchants vont indifféremment au Ciel après leur mort ».

Le Sieur du Bois (voyage de 1674) : « Tous ces noirs croient qu'ils ressusciteront et reviendront au monde pour y mener une même vie ».

Ida Pfeiffer (*Voyages*) : « Ces Malgaches n'ont aucune idée de Dieu ». Exagération qu'il faut traduire : Dieu n'apparaît pas dans leur vie.

M. Mondain : « Dieu, c'est le vague infini ».

Le P. Brou (*Missionnaires Jésuites au* XIXe *siècle*, p. 95), résumant une documentation missionnaire : « A Madagascar... absence presque complète de sens religieux et goût excessif des superstitions. Aucune préoccupation de l'au-delà ».

Parmi les proverbes : Andriamanitra (Dieu, au singulier ou au pluriel, peu importe) sait tout, mais il se baisse, pour ne pas voir. — Ne me faites pas de promesses comme à Andriamanitra ! (c'est-à-dire des promesses vaines).

Le P. Abinal (une autorité), dans son ouvrage *Vingt ans à Madagascar*, p. 202 à 209 et suivantes : « Quelque vagues et superficielles qu'elles soient (les notions dogmatiques sur Dieu), elles paraissent cependant l'emporter encore en étendue et en profondeur sur la pratique du culte qu'ils lui rendent. Invoquer, en effet, le nom de Dieu et lui offrir les prémices de chaque chose, semble composer tout le fond du culte rendu par eux à ce Dieu créateur... Ils ne prient que pour demander ; c'est la forme invariable de leur supplication, et la nature de leurs demandes ne s'élève jamais plus haut qu'à la possession des biens sensibles.. Jamais ils ne songeront à demander les biens spirituels, encore moins les biens surnaturels... la vertu, la justice, la probité, la droiture... Qu'ont-ils besoin de tout cela ?... Les sacrifices ne sont même pas offerts directement au Dieu créateur ».

Antananarivo Annual, 1882, p. 15 : « Andriamanitra crée tantôt de mauvaises gens, tantôt de braves gens. Les bons n'ont pas à s'enorgueillir, les méchants à se plaindre, puisque tous sont ses créatures ».

D'autres textes expriment sous d'autres formes la même idée.

M. Grandidier (*La vie religieuse chez les Malgaches*, ouvrage récent, de documentation extrêmement abondante sur toutes les tribus) résume ainsi sa pensée : « Chez les Malgaches, pas de libre

arbitre... La morale, telle que nous l'entendons, n'entre pas dans leurs concepts... Pas de crainte de l'au-delà. Cette terreur qui est engendrée par la conscience de leur indignité et par crainte de châtiments dans l'autre vie n'exista jamais et ne peut exister chez les Malgaches, qui n'admettent pas le libre arbitre, ni par conséquent la responsabilité des actes, et qui ne craignent nullement de subir un châtiment pour leur vie passée ? Sans se faire une idée exacte de l'autre monde, ils ne doutent nullement que leur vie terrestre s'y continuera, mais plus heureuse ». « Y a-t-il, en réalité, des bons et des méchants pour les Malgaches ? Non, puisque chacun d'eux est fatalement destiné à une existence qu'il ne peut modifier. Les défauts, les vices, les joies, les souffrances proviennent des destins que l'on peut tout juste conjurer au moyen de certaines observances... Pas de sanction ultra-terrestre. [D'ailleurs sur ces questions mieux vaut ne pas chercher] : on aurait le vertige comme quelqu'un qui monte sur un toit ».

2° *Les faits.* — *a.* Dans les plus grandes circonstances de la vie, aucune préoccupation de Dieu intervenant pour imposer sa volonté. Le sacrifice lui-même (Abinal et autres auteurs) n'est qu'un service d'offres et de demandes. Point de demande de pardon, d'expiation, de réparation. — *b.* Dans les épreuves judiciaires, ordalies, imprécations et serments solennels (par exemple dans la fraternité de sang), aucun souci de la garantie divine. Ce sont d'autres êtres qu'Andriamanitra, portant d'autres noms, qui sont appelés à dévoiler la culpabilité ou à venger les infractions. — *c.* Dans les proverbes (on en a collectionné des milliers), très peu nomment Andriamanitra ; dans ceux qui le font, aucune déclaration explicite de la justice divine. Certains commentaires actuels de 5 ou 6 proverbes sont des adaptations chrétiennes. — *d.* Dans les milliers de *fady* (tabous), — chose plus grave encore (le tabou étant souvent, comme nous l'avons dit, chez d'autres peuplades, le refuge de la volonté divine) — on ne voit que la crainte de suites fâcheuses, crainte fondée ou sur la volonté des ancêtres, ou sur la loi du clan, ou sur les prescriptions des sorciers, ou sur des associations d'idées enfantines. — *e.* Dans tout ce qui a trait aux purifications (*afana*), comme dans les fautes (*ota*, *tsiny*), ce qu'on relève, c'est le caractère matériel et automatique de la transgression et de la réparation. — *f.* Même genre de remarque pour les rapports des chefs et des subordonnés, des parents et des enfants. On ne corrige pas ; on réprime ce qui gêne ou va contre l'ordre familial ou social. — *g.* A la mort, pas d'autre souci que celui

de l'accomplissement intégral des rites funéraires, qui doit assurer au défunt son passage dans le monde des mânes. Si le sorcier est exclu de ce monde-là, c'est qu'il est d'une « espèce particulière », un gêneur, un « indésirable » et que, pour s'en débarrasser dans l'autre vie, le plus simple est de lui refuser la sépulture.

3° *Analyse de la mentalité malgache.* — Les observateurs sont unanimes à relever, dans l'esprit malgache, au sujet des questions qui nous occupent, une quadruple attitude très nette.

a. Du fatalisme, un fatalisme pourtant qui semble moins entier que ne paraît l'indiquer le texte cité de M. Grandidier, qui lui-même d'ailleurs atténue son affirmation, puisqu'il reconnaît des corrections possibles aux destins.

b. Le recours perpétuel à une théorie qui dispense de chercher pour le mal d'autre sanction : la théorie de la « justice immanente des choses », la théorie du « ricochet » ou du « choc en retour », si clairement exprimée par ce dicton sans cesse répété : « Pas n'est besoins de représailles, mais ce qu'on a fait vous revient ».

c. Une attitude indiscutable de crainte vis-à-vis des contacts possibles avec les habitants de l'autre monde : ancêtres, esprits ou Dieu. Le vivant ne se sent pas à l'aise avec ces êtres mystérieux. Le plus sûr est de se tenir à distance. Certaines formules du sacrifice et des funérailles sont significatives à cet égard.

d. Et (qu'on ne croie pas trop vite à une contradiction) cette crainte même explique en grande partie la préoccupation que nous avons notée chez les Malgaches de satisfaire aux volontés des ancêtres et de maintenir les traditions ou les coutumes des ancêtres, car innover ou transgresser, c'est s'exposer à leurs réclamations.

Mais pour Dieu, ou bien il n'est qu'une sorte d'ancêtre plus éloigné et plus mystérieux et sa volonté se confond avec celle des autres mânes ; ou bien c'est un être à part, puissant, d'une nature distincte et supérieure ; il est donc plus prudent de ne pas l'approcher et, en tout cas, ses manières de vivre et de faire n'ont rien à voir avec les manières de vivre et de faire de la pauvre humanité.

VIII. — Résultantes et Problèmes.

Textes, faits, analyses, il faut bien le constater, tout concorde pour nous faire douter de l'intervention de Dieu dans la vie morale de nos Malgaches. Voilà du moins ce qui ressort de la documentation que nous possédons. Comment expliquer cette situation extraordinaire ?

Je me contente de proposer la question à d'autres compétences plus étendues que la mienne. Trouvera-t-on un jour, pour l'honneur de nos Malgaches, des vestiges d'une moralité supérieure ? Je le souhaite, sans trop oser l'espérer, car, par ses administrateurs, ses colons, ses missionnaires, ses savants, qui se sont appliqués à fouiller toutes les régions, la grande île a été percée à jour dans toutes les directions. Y a-t-il dans le fond des âmes des retours instinctifs vers un maître suprême ayant droit d'imposer ses volontés ? Cela ne rentre pas dans mon sujet et reste le secret de Dieu. Enfin, faudra-t-il voir dans l'ancêtre, comme on voit ailleurs dans l'idole ou le fétiche, comme un « fondé de pouvoirs » de la divinité ? Rien ne semble l'indiquer encore ; pourtant de ce côté-là peut-être devra-t-on chercher la réponse à certains problèmes et la solution des difficultés. Je ne tirerai pour mon compte que deux conclusions : l'une navrante, l'autre infiniment plus consolante.

a. Ce que je tire de tout ceci, d'abord, c'est une confirmation de cet étrange pouvoir de nivellement que possède chez une foule de peuples païens le culte des ancêtres. J'ai recueilli sur ce point des témoignages de missionnaires de toutes les parties du monde. Que ce soit Dieu, se rapetissant aux proportions de l'humanité, ou l'homme, se grandissant jusqu'à la divinité, ou plus souvent encore Dieu et l'homme se rapprochant par un double mouvement de descente et d'ascension, pour se fondre dans une sorte de compromis, peu importe ; le but visé et atteint, c'est, au point de vue moral, l'homme du passé établi comme type et loi de l'homme du présent. Il faut voir dans cette tactique vraiment diabolique l'explication d'une foule de choses dans le monde païen et je souhaiterais une étude d'ensemble sur cette question, qui touche à tant de grands problèmes.

b. Mais ce qui est plus consolant, c'est de voir comment toute cette thèse aboutit à une magnifique démonstration de la permanence de la conscience humaine chez les peuples les plus déformés. Chez nos Malgaches, la conscience s'affirme dans ce besoin de recourir à des principes réputés supérieurs, pour régler de quelque façon les actes et la vie ; dans ce besoin de se justifier ce qui pour nous est infraction à la loi morale. Ainsi (pour en donner un exemple concret), si l'on tue les enfants nés sous de mauvais destins, c'est que les parents se trouvent vis-à-vis d'eux en état de légitime défense, ces enfants devant, au dire du devin, causer un jour ou l'autre la perte de leur père ou de leur mère.

La conscience s'affirme encore dans ce besoin de compensation

dont nous avons parlé. Mais bien plus encore se manifeste-t-elle, lorsque nos Malgaches se retrouvent en face de la vérité. A peine ces âmes, qui semblaient si irrémédiablement dévoyées, sont-elles mises par le missionnaire en face de la loi morale, qu'elles la reconnaissent aussitôt. Les plus grands comme les plus jeunes, au rappel des commandements de Dieu, ne s'y trompent plus et leurs aveux comme leurs questions montrent à l'évidence qu'ils ont retrouvé cette distinction du bien et du mal qui est la base de toute morale. Dès lors, ils ont compris la nécessité de la sanction et de la réparation. Dès lors, ils se préoccupent de cette amélioration morale qui est pour nous, chrétiens, la condition même de la vie.

Ne faut-il pas voir dans l'excès même de leur misère antérieure une explication de l'ardeur actuelle de nos pauvres Malgaches à se faire chrétiens. Dans un vase où l'on a fait le vide, l'appel de l'air n'est-il pas d'autant plus violent que ce vide y est plus complet ?

BIBL. — Outre les bulletins des Missions cathol. et protest., les revues officielles, etc., voir spécialement : ABINAL et de la VAISSIÈRE, *Vingt ans à Madagascar*, 8°, Paris, Lecoffre, 1885 — A. et G. GRANDIDIER, *Bibliographie de Mad.*, 2 in-8°, Paris, Comité de Mad., 1905-1906 ; *Collection des ouvrages anciens concernant Mad.*, 9 gr. in-8°, Paris, 1903-1920 ; *Histoire physique, naturelle et polit. de Mad.*, vol. IV, *Ethnographie*, 4 gr. in-4°,Paris,Impr. nationale,1908-1914-1917 ; *Religion of Mad.*, dans *ERE*, 1915, t. VIII, p. 230-232 — Ch. RENEL, *Ancêtres et dieux* [*à Mad*], dans *Bulletin de l'Acad. malgache*, 1920-1921, t. V, p. 1-263 — G. MONDAIN, *Des idées relig. des Hovas*, 8°, Paris, Fischbacher, s. d. — J. SIBREE, *The Great African Island*, 8°, Londres,1880 ; trad. allem.très défectueuse,par E. ERMAN, Leipzig, 1881 ; *Madagascar and ist People*, 12°, Londres, 1870 ; trad. franç. par M. MONOD, 8°, Toulouse, 1873 — MALZAC, *Histoire du royaume Hova*, 8°, Tananarive, Impr. cathol., 1912 — De la VAISSIÈRE, *Histoire de Mad.*, 2 in-8°, Paris, Lecoffre, 1884 — I. PFEIFFER, *Reise nach Mad.*, 2 in-16°, Vienne, 1861 ; trad. franç. par W. de SUCKAU, dans *Le tour du monde*, 1857, p. 321-352, et Paris, Hachette, in-12°, 1862 ; trad. angl. par H.-W. DULCKEN, Londres, 1861 ; trad. holland., Utrecht, 1862 — CALLET, *Tantara ny Andriana eto Madagascar* (réimpression), 2 in-8°, Tananarive, Impr. officielle, 1908 — Abbé DALMOND, *Vocab. et gramm. pour les langues malgache, sakalave et betsimisara*, 16°, Ile Bourbon, Lahuppe Saint-Denis, 1842 — P. WEBBER, *Dictionn. malg. franç. et franç.-malg.*, 2 in-18°, Ile Bourbon, 1853-1855 — Dr. L. CATAT, *Voyage à Mad.* (1889-1890), dans *Le tour du monde*, 1893-1894 et in-4°, Paris, 1895 — DAHLE, *Anganon' ny ntaolo*, 12°, Antananarivo, Impr. F. F. M. A., 1908, etc.

L'auteur espère pouvoir publier peu à peu les résultats de ses recherches personnelles, poursuivies pendant plus de vingt ans à Madagascar.

[16] La conscience de la culpabilité chez les primitifs de la Malaisie,

par le R. P. Paul SCHEBESTA, S. V. D.

Pour vous assurer une notion plus claire de l'idée de culpabilité chez les primitifs de la Malaisie, il faut au préalable que j'esquisse quelques-unes des croyances fondamentales de leur religion.

Distinguons d'abord, en Malaisie, trois groupes de peuples primitifs : les Négritos ou Sémangs, les Ple-Temiar ou Sakaïs et les Iakodn. Chacun de ces peuples a une religion différente.

Les Négritos ont une religion bien définie et particulière à leur race. Chez les Ple-Temiar, on discerne visiblement deux séries de croyances, conformes aux deux souches anthropologiques de ce peuple. L'une est évidemment négrito. L'autre, qui prédomine, est tout à fait différente ; elle appartient à l'autre branche des Ple-Temiar, dont l'origine ne sera pas étudiée ici.

La conscience de la culpabilité chez ces deux peuples est bien développée ; elle est, pour ainsi dire, palpable.

Pour ce qui est des Iakodn, le troisième peuple de la Malaisie, je n'oserai donner que quelques indications.

I. — NÉGRITOS OU SÉMANGS.

Venons d'abord à nos chers Négritos.

Le fait sur lequel il ne reste plus de doute, après les recherches que j'ai eu l'occasion de faire, c'est que les Sémangs croient à une *personnalité divine.* Cette croyance est tellement vive et occupe une place si considérable dans leur vie, que je me suis déjà demandé comment les explorateurs, mes prédécesseurs, ne l'ont pas remarquée. En effet, à l'exception unique de Vaughan STEVENS, qui réellement les connaissait le mieux de tous, personne ne parle de la divinité des Sémangs. J'ai trouvé et j'ai visité moi-même sept différentes tribus de Négritos. Chez tous j'ai remarqué la croyance mentionnée plus haut. Chez tous elle s'adresse à la même personnalité. *C'est le dieu du tonnerre.*

On a voulu stigmatiser comme une cérémonie magique le fameux *sacrifice du sang*, dans lequel les Négritos offrent de leur propre sang. On a eu tort. Du reste, cela se comprend ; personne n'a assisté à

cette cérémonie et personne, excepté Vaughan Stevens, ne semble avoir eu l'occasion de connaître et d'approfondir les idées religieuses des Sémangs. Pour moi, dont la mission était d'étudier à fond les idées religieuses, il était indispensable que je cherchasse confirmation de ces croyances, dans les pratiques religieuses de ces peuples. J'ai réussi jusqu'à un certain degré.

On donne différents noms au dieu du tonnerre : il s'appelle *Pedn* chez les Kensiu ; *Kaei* chez les Kenta ; *Kaiei* chez les Sabubn ; *Karei* chez les Iahaï et chez les Menri. Les Négritos du Siam l'appellent *Kagei* et ceux du Sud de Pahang *Keto*. Je l'appellerai *Karei*, le dieu du tonnerre. Il a une femme qui s'appelle *Manoid* ; d'autres l'appellent *Takell* ; elle demeure sur terre, tandis que Karei habite le ciel.

Quand on décrit Karei, on lui attribue les caractères physiques des Négritos. Les uns le disent grand de stature, les autres petit comme eux, ou encore plus petit ; mais il est noir, il a le corps tout couvert de poil et il porte une longue barbe. Quelquefois, on m'a dit qu'il ressemblait au singe Siamang.

Il demeure en haut ; il voit tout et tous.

Les uns le disent créateur du monde ; les autres le nient. Quelques-uns affirment qu'il a créé l'homme.

Partout les hommes se disent les petits-fils de Karei. Jamais vous ne trouverez un Sémang qui dise que Karei a procréé l'homme ; il l'a créé. Voilà, exposés en quelques lignes, les principaux caractères de la divinité, à laquelle on fait le sacrifice sanglant.

Karei a donné aux hommes certains commandements et veille jalousement à leur accomplissement. Il veille avec tant de soin, que pas une transgression ne lui échappe. Avant que je ne commence à développer l'idée de péché et de son expiation, veuillez me permettre de dire quelques mots encore sur la *croyance à la vie future.*

Tous les Sémangs la possèdent. Après la mort, l'âme se détache du corps, en sortant par le haut de la tête, et s'envole vers l'Occident. Au-delà du soleil, se trouve l'endroit où les âmes négritos continuent de vivre. Leur vie est semblable à celle d'ici-bas. L'état de la vie après la mort ne dépend pas de la conduite bonne ou mauvaise des hommes sur cette terre ; donc il n'y a pas de relation avec les péchés commis ou avec la réparation de ces fautes. Si un péché a été commis, il faut l'expier dans cette vie. Il n'y a qu'une manière d'expier : le sacrifice de son propre sang, sang que l'on tire de la jambe.

Pour éclairer la conscience de la culpabilité chez les Négritos, il

suffira de préciser les circonstances du sacrifice et la manière de l'offrir ainsi que les prières qui l'accompagnent.

Or, il n'y a pas chose plus effrayante pour les Négritos que l'approche de l'orage et le roulement du tonnerre. On pourrait croire que les orages qui éclatent avec une telle violence sous les tropiques les effraient naturellement, à cause des coups répétés du tonnerre qui accompagnent les pluies torrentielles. Je ne crois pas pouvoir suivre cette opinion. Les orages, dans l'intérieur de la presqu'île, ne sont pas excessifs. Quoique les éclairs sillonnent le ciel sans interruption et que le tonnerre gronde avec fracas, la tempête ne dure pas longtemps ; ces instants d'orage ne sont donc pas terrifiants. Cependant le bruit du tonnerre augmente de plus en plus ; le camp devient silencieux. Hommes et femmes, réfugiés dans leurs abris, regardent anxieusement et silencieusement vers le ciel.

Voici, raconté en quelques mots, le premier sacrifice auquel j'assistai. Il faisait nuit noire ; je dormais dans ma hutte, au milieu d'un campement qui contenait environ dix abris. Je me réveillai, vers minuit, à cause de l'orage qui s'annonçait. Tout était tranquille.

Tout à coup, un fracas formidable, un coup de tonnerre très proche mit sur pied tout le monde. De grands feux furent allumés. Je voyais des femmes qui couraient d'un abri à l'autre. Tout d'abord, je ne savais pas ce qui se passait ; puis je me rappelai le fameux sacrifice sanglant, que j'avais appris à connaître autrefois dans des écrits sur les Sémangs. A l'instant je me lève. Sous la pluie battante, je m'approche pour voir de plus près les préparatifs du sacrifice. Oh ! surprise ; que vois-je ?

Le couteau de bambou à la main, on se taillait les jambes. Le sang coulait. On le recueillait dans un bambou, où il était mélangé avec un peu d'eau. Le liquide était ensuite jeté vers le ciel, tandis qu'on prononçait des paroles dont je ne pus comprendre alors le sens.

Depuis cette nuit-là, très importante pour mes recherches, j'eus l'occasion d'assister plusieurs fois à cette fameuse cérémonie chez des tribus différentes. Quelquefois, on entendait des prières ; le sacrificateur priait la Divinité de ne plus se fâcher et de mettre un terme aux sourds roulements du tonnerre, car on s'était repenti ; on avait déjà satisfait, en jetant de son propre sang vers le ciel. En d'autres circonstances, on entendait une vraie confession, prononcée à haute voix.

Comme le point en question est le plus important de cette conférence, il faut que je l'expose en détail.

Dans les prières mentionnées plus haut, on s'adresse souvent tout d'abord à l'épouse du dieu du tonnerre, en la suppliant d'arranger toutes choses là-haut ; ensuite on s'adresse au dieu lui-même.

Voici, traduite mot à mot, la prière des Kensiu :

« Oh, oh, grand'maman de l'au-delà ! Je lance [vers toi] ma dette ; je la paie chez Ta Pedn !

« Ta Pedn, je ne suis plus endurci ; je paie ma dette. Vous, acceptez-la ; ma dette, je la paie.

« Vous, grand'mère de l'au-delà, allez réprimander !

« Prêtez l'oreille, Ta Pedn ; je paie. »

Voici comment priait Délei, un des hommes que j'interrogeais le plus souvent, pour éclaircir ces mystères, chez les Kensiu :

« Vous, là-bas, grand'maman Manoid, montez donc voir ce que font vos petits-fils, Calog, Cakoi, Puegn, Sud Kelbo.

« Oh, oh, acceptez vous-même ; écoutez bien ; prêtez l'oreille, [Ta Pedn] : je ne trompe pas ; je vous paie ma dette. Je redoute votre tonnerre ; n'augmentez donc pas les mouvements de la corde avec laquelle s'amusent vos petits-fils.

« Vos petits-fils, les Puteu cénoi craignent. Ne faites pas grandir votre tonnerre. A vous est la victoire ! Ne voulez-vous donc point nous regarder ? Ne voulez-vous pas regarder en bas ? Etes-vous sans pitié ? Les Cénoi, vos petits-fils, craignent votre grondement ; nous craignons le grondement de votre tonnerre.

« Oh, vous de l'au-delà, grand'maman, allez ; regardez vos enfants, vos petits-fils, Calog, Cakoi, Ta Kelbö. »

Les Kenta accompagnent le sacrifice de cette prière :

« Oh, ma grand'maman Manoid,montez et réprimandez vos petits-fils !

« Kaei, je paie ma dette.

« Oh, je paie ma dette ! »

Les Batek, au sud de Pahang, prient de cette façon :

« Oh, ma dette, voici mon sang, soleil ! Ne continuez pas, arrêtez ! »

Les Négritos Menri crient :

« *Bö, bö, bö ! lauaid, lauaid, lauaid ; lauaid talugn ; lauaid lawen ; lauaid d'elau ; lauaid kasa, lauaid ab ; ie' baiar lauaid* ! Je paie pour ma faute ! »

Chez les Iahai de Iarum, j'entendis :

« Oh, vous grand'maman, allez aviser Ta Pedn ; ma dette a diminué.

« *Od, od* ! Voilà mon péché ; ma dette a diminué. Arrêtez donc ! »

La prière des Sabubn est courte, mais précise :

« Oh, Kaei, voici mon sang. Je n'ai plus de dette ! »

Voilà les prières qui accompagnent le sacrifice. Je les ai simplement citées sans commentaire. Je les ai traduites à peu près mot à mot du texte original, qui est ici entre mes mains.

Faut-il que je donne quelques explications ? Peut-être en désirerait-on, pour mieux comprendre les textes cités.

Les Négritos parlent souvent de leurs péchés, qu'on nomme *lauaid*, ou *telaidn* ; ils parlent également de leurs dettes, la *dusa*, ou *dos*. Je ne trouve pas dans la langue française un mot qui rende le sens de *dusa*. Le mot latin *culpa* serait le mieux approprié.

Après que l'on a tiré le sang pour le sacrifice, on en verse quelques gouttes par terre. Elles sont pour la grand'maman Manoid. On la prie d'intercéder auprès de Karei ou de Ta Pedn ou encore d'aller réprimander ses petits-fils, qui sont au Ciel et qui font le tonnerre avec une corde.

Après que l'on a fait l'offrande à Manoid, l'on s'adresse à Dieu lui-même. L'on projette le sang en l'air, quelquefois dans différentes directions. Les paroles sont souvent prononcées à haute voix ; quelquefois aussi, l'on n'entend qu'une ou deux apostrophes ; le reste est dit à voix basse.

L'invocation : « arrêtez », que l'on entend souvent dans des prières, signifie : « arrêtez le tonnerre, car le sacrifice est accompli ». Le tonnerre est produit par les petits-fils de Karei, qui s'amusent en tournant la corde. L'on dit aussi qu'il est le rugissement d'un dragon qui garde la maison de Karei. Chaque fois qu'il voit un homme commettre un crime, il commence à rugir. Il y a du reste encore d'autres explications.

L'offrande du sacrifice sanglant est obligatoire et le manquement à ce devoir entraînerait comme conséquence le déluge, non seulement pour quelques tribus, mais pour l'humanité tout entière.

La conscience de la culpabilité prouvée, on pourrait me demander quels sont *les actes considérés comme péchés* par les Négritos. Il me faut dire d'abord que leur décalogue ne correspond point au nôtre ; mais c'est une chose bien indifférente pour notre thèse. Parmi leurs péchés, il en est qu'il faut expier nécessairement par le sacrifice du sang ; il en est d'autres qui entraînent à leur suite une maladie imposée par Karei et qui n'ont aucun rapport avec l'expiation.

Les commandements de Karei visent quelquefois la vie sociale ou plus exactement la vie familiale.

La trop grande familiarité avec le beau-père ou la belle-mère est chez quelques tribus considérée comme un péché qui oblige à faire le sacrifice. De la même manière, la familiarité exagérée avec sa fille est, de la part du père, un péché ; de même la familiarité de la mère avec son fils adulte.

La plupart des préceptes de Karei visent pourtant d'autres actions. On ne doit pas tuer certains animaux, même parmi ceux qui sont dangereux pour l'homme et qui le font souffrir, comme les sangsues, par exemple. On ne doit pas se moquer des animaux qui sont capturés. Je me trouvais un jour en route en compagnie de Négritos. On faisait halte et l'on se débarrassait des exécrables sangsues qui sont le plus grand tourment des voyageurs en Malaisie, J'employais une cigarette allumée pour les faire tomber de mes jambes : comme sous l'action des brûlures elles se tordaient, l'un des jeunes gens riait de bon cœur. Tout de suite le vieux Pa Loa de le lui reprocher : « *Lauaid Karei* ! C'est un péché contre Karei », criait-il.

Il est défendu de plaisanter, quand on voit souffrir certains animaux.

Au commencement de mon séjour dans le campement des Jahaï, je suivais avec beaucoup d'intérêt les jeux des enfants. Les petits, animés par ma présence, devenaient plus courageux et faisaient plus de bruit qu'à l'ordinaire. Aussitôt, une femme les réprimanda, en criant : « *Pen un pen un men min Karei lauaid.* Si vous continuez comme cela, c'est un péché contre Karei ! » Et les petits de se calmer instantanément, ce qui m'affligea passablement.

Voilà donc quelques exemples, pour mieux comprendre ce qu'est le péché des Négritos. Je ne puis pas ici développer plus longuement les idées des Sémangs sur les péchés, ni expliquer ce que fait Karei du sang qui lui est offert, car cela est en dehors de la thèse qu'il me faut développer ici.

Le dieu du tonnerre des Négritos est connu chez quelques tribus mélangées. Là, le dieu devient plus ou moins le principe, le Génie du mal ; toutefois il reste le maître du tonnerre, qui commence à gronder, lorsque quelqu'un a commis une transgression contre ses préceptes.

Chez les Ple-Temiar, on le connaît sous le nom de *Karei* ou de *Enku*. Chez eux, on le regarde comme l'ancêtre des Négritos ; on le croit en opposition avec le *Peluig*, l'ancêtre des Ple eux-mêmes. Bien qu'il soit détesté, on n'ose cependant pas s'abstenir du sacrifice en cas de nécessité. Les Ple-Temiar demeurent dans des maisons

communes. Quand l'orage s'approche, l'on demande quel est celui qui a commis un péché, pour l'expier, et le sacrifice du sang est accompli de la même manière que chez les Négritos.

On dit, en procédant au lancement du sang :

« *Öb*, *öb*, *öb*, soyez salué ; je paie donc ; voilà mon sang ; il suffit donc ; arrêtez-vous ».

On se contente aussi quelquefois de crier :

« Péché, péché, péché », environ neuf fois, en ajoutant : « Nous avons peur de vous, qui faites tomber les arbres, faites sortir le déluge et faites mourir les gens ».

Si personne dans toute la maison ne se rappelle avoir commis un péché, alors l'un d'eux accomplit une cérémonie différente. Il fait monter vers le ciel la fumée d'un feu allumé, pour aviser Enku qu'il n'y a pas de péché. Certainement Enku doit cesser de gronder.

Même chez les Semaï, plus au Sud, le sacrifice au dieu du tonnerre est connu ; mais il devient de plus en plus une cérémonie magique. Toutefois, il y a encore des péchés qu'il faut expier. La formule prononcée à cette occasion ne laisse aucun doute. On prie Enku (tel est aussi le nom du maître du tonnerre chez les Semaï) :

« Pardonnez, voilà votre tribut ! » c'est-à-dire le sang.

Les péchés contre le maître du tonnerre, péchés qu'il faut expier par le sacrifice du sang, sont, pour la plupart, les mêmes que chez les Négritos. Je vais citer encore un cas ici, parce qu'il révèle davantage la mentalité de ces primitifs.

J'assistais, au bord d'une rivière, au bain de jeunes gens. On était très gai. Quelque temps après le bain, le tonnerre se mit à gronder. Les jeunes gens se dirent : « Voilà que Karei est en colère, parce que nous étions trop gais ». Il règne une certaine mélancolie parmi ces peuplades de la Malaisie. La gaieté n'est jamais excessive, spécialement chez les Négritos. Lorsque l'un d'eux revient d'un voyage et que les époux se revoient après plusieurs semaines d'absence, l'on s'assied sous l'abri, sans dire un mot pendant plusieurs instants. L'on ne doit pas être gai ; il faut se taire, de peur de commettre un péché contre Karei.

Sans me perdre dans les détails du sacrifice des tribus mêlées, j'espère avoir suffisamment donné l'idée qu'ils ont de la culpabilité, idée qui est de provenance négrito ; elle appartient en propre aux Négritos, avec lesquels ces tribus sont mêlées, comme je l'ai déjà exposé.

Après avoir considéré les idées des Négritos sur la culpabilité, je

vais donc donner encore quelques renseignements sur les Ple-Temiar. Je parlerai naturellement des idées qui ne proviennent pas des Négritos, mais qui sont propres à l'autre souche qui compose le peuple en question.

II. — Les Ple-Temiar.

J'ai déjà dit que Karei ou Enku est considéré par les Ple comme l'ancêtre des Négritos ; il est devenu le principe du mal ; il est mortel ; en un mot, il n'est pas leur dieu. Le dieu des Ple-Temiar est une femme, la vieille appelée *Ia Pudeu*, grand'mère Pudeu.

C'est elle qui a créé toute chose par le souffle de sa bouche. Elle a créé également l'homme, qui est né des fleurs.

Ia Pudeu est surtout la reine du royaume des ombres, où habitent les âmes. L'âme de l'homme, après sa mort, part pour ce lieu, où se trouvent tous les défunts. Les âmes sont accrochées aux poutres comme des chauves-souris. Ia Pudeu aime beaucoup les morts, chez lesquels elle habite, mais seulement ceux qui étaient bons durant leur vie ; quant aux mauvais, elle les méprise. En se promenant au milieu des âmes accrochées, elle frappe les méchants. Mais ce n'est pas là encore leur punition définitive.

A la fin des temps, Ia Pudeu soufflera avec une telle violence que des orages détruiront tout le monde. Un grand déluge couvrira la terre. Les ossements des défunts seront emportés au même endroit. Ce sera le jour de la résurrection pour toute l'humanité. Alors un nouveau monde sera créé par Ia Pudeu, où les bons retourneront et habiteront sans aucun souci et heureux, au milieu des fleurs. Mais, gare aux méchants ! Ia Pudeu les plongera dans un grand chaudron d'eau bouillante. De temps en temps elle retirera l'un ou l'autre, pour voir s'il est déjà bien purifié ; si l'épreuve n'est pas suffisante, la vieille le rejettera dans l'eau. Ia Pudeu connaît bien les cœurs des hommes. Personne ne sortira, avant qu'il soit absolument purifié. Mais celui qui est tombé dans le chaudron ne pourra jamais parvenir au paradis. Il deviendra un animal quelconque, un serpent, un scorpion ou, s'il est longtemps à bouillir, il deviendra du vent ou de la brume.

Voilà les idées des Ple-Temiar sur l'expiation des péchés. Ce qui est extraordinaire chez eux et totalement différent des croyances des Négritos, c'est qu'on ne peut pas satisfaire, expier dans cette vie. Le péché une fois commis, il faut l'expier dans le chaudron, en l'autre

vie seulement, tandis que les Négritos ne connaissent que l'expiation d'ici-bas.

Les péchés contre Ia Pudeu, péchés qu'il faut expier dans le chaudron, sont par exemple le meurtre, le vol, etc.

III. — Les Iakodn.

Pour ce qui est des Iakodn, je dirai seulement qu'ils ont aussi la conscience de la culpabilité. Leurs idées sur ce point sont très semblables à celles des Ple-Temiar ; mais il peut y avoir quelque influence du Mahométisme, ce qui n'est pas encore bien éclairci. A cause de cela, je m'abstiendrai de donner le détail de leurs conceptions sur le sujet qui nous occupe. Du reste les Iakodn ne sont pas un peuple primitif au même degré que les tribus dont j'ai parlé.

Permettez-moi de résumer en quelques mots les conclusions que je tire de ce qui précède.

1° Chez les primitifs de la Malaisie, chez tous sans exception, il y a une conscience bien développée de la culpabilité, de même qu'il y a des actes considérés comme péchés.

2° Cette conscience, qui devient vive, quand la voix de Dieu se fait entendre par le moyen du tonnerre, pousse le Négrito à expier son péché par le sacrifice de son propre sang.

3° La peur de se rendre coupable empêche souvent les Négritos et spécialement ceux des tribus mélangées de commettre des péchés.

[17] Die sittlichen Grundlagen der primitiven Kultur,

von Prof. Dr. Georg Wunderle, Würzburg.

I. — Evolutionismus und Sittlichkeit.

Für die evolutionistische Auffassung der Kulturentwicklung war es eine ausgemachte Tatsache, dass am Anfang der Menschheitsgeschichte weder eine Religion noch eine Sittlichkeit vorhanden gewesen sei. Beides, wie die gesamte Geisteskultur im strengen Sinne des Wortes, sei erst ein Ergebnis des geschichtlichen Fortschrittes. Der seelische Stand des Urmenschen musste nach dieser Meinung

sich gerade soweit von demjenigen der höheren Tiere abheben, als notwendig war, um Ansätze für eine weitere Entfaltung und Veredlung zu ermöglichen. Dem Wesen nach konnte er nicht von der Tierheit unterschieden werden. Dass auf solcher Stufe keine Ethik, keine Sittlichkeit gedieh, bedurfte dann keines weiteren Beweises mehr. Wichtig und schwierig war es freilich für die evolutionistische Forschung, das Aufkommen und die Ausbildung der sittlichen Begriffe und vor allem die Entstehung des Gewissens und des Pflichtbewusstseins zu erklären. Woher kamen diese ganz neuen, nun für die Menschheit so bedeutungsvollen Ideen und Einstellungen? Ich brauche nur die Worte Zwang, Nützlichkeitserfahrung, Gewöhnung, Vererbung zu nennen, um bekannte Deutungsversuche zu bezeichnen. Des näheren auf sie und auf die ganze evolutionistische Lehre einzugehen, ist hier nicht meine Aufgabe.

Alle diese Aufstellungen waren bestechend für eine Zeit, wo man sich eine « Entwicklung » nur in mechanisch-materialistischem Sinne denken konnte. Die Zeit ist für die strenge, ehrliche wissenschaftliche Forschung vorüber. Und damit auch die allgewaltige Geltung der Ansichten eines WESTERMARCK und seiner Anhänger. Man ist von den Voreingenommenheiten blosser Theorien (und waren sie auch noch so einschmeichelnd gewesen) mehr und mehr zu den Tatsachen zurückgekehrt. Dazu hat nicht nur die Geschichtsforschung sondern in besonderer Weise auch die nüchterne und eindringliche Menschenkunde geführt. Vornehmlich die Anthropologie (in engerer Bedeutung), die Psychologie und wahrlich nicht zuletzt die Ethnologie. Die Aufhellung der Elemente des primitiven Menschheitsbewusstseins und damit auch der letzten Triebkräfte der Menschheitskultur hat dem Evolutionismus das Vertrauen geraubt. Und wo überhaupt innerhalb der menschlichen Geistesgeschichte von « Entwicklung » die Rede ist, fühlt man heute wahrlich keine Nötigung mehr, diesen Ausdruck *nur* mehr im Sinne des Darwinismus zu verstehen. Der Gedanke der von innen heraus planmässig erfolgenden Entwicklung ist namentlich in der Geistesgeschichte so stark geworden, dass seine Anwendung mehr und mehr zur Selbstverständlichkeit wird. Die Tatsachen, die uns durch die neuere und neueste Ethnologie zugänglich geworden sind, lassen auch keine andere Auffassung zu.

Die Erforschung des Kerns und der Grundlagen aller *menschlichen Sittlichkeit* ist nun freilich nicht leicht. Die entarteten Schösslinge der späteren Entwicklung sind wie ein unentwirrbares Gestrüpp

über das schmale Fleckchen gewachsen, das die Keime zweifellos echter Moral in sich aufgenommen hatte. Zudem ist das Wenige, das der genauen Zerlegung sichtbar wird, gerade auf den primitiven Stufen, wo man von einer Trennung zwischen Moral und Religion gewiss noch nichts wusste, so von religiösen Motiven durchdrungen, dass auch eine bloss zum Zwecke wissenschaftlicher Erkenntnis durchgeführte Lösung des Moralischen vom Religiösen keine kleine Aufgabe ist. Diese methodische Schwierigkeit zeigt allein schon, wie künstlich und unwahr, und unangemessen für das ursprüngliche und natürliche Menschheitsgewissen die Scheidung von Moral und Religion überhaupt ist.

Wenn ich daran gehe, das Moralische in seinen elementarsten Grundlagen aus dem Ganzen der menschlichen Urkultur herauszustellen, so liegt es mir ferne, auf eine unberechtigte Verselbstständigung der sittlichen Elemente gegenüber der Religion abzuzielen ; ebensowenig aber möchte ich daran denken, das primitive sittliche Bewusstsein aus dem Zusammenhang mit den übrigen ersten wahrhaft menschlichen Geistesregungen zu reissen. Namentlich wollen die soziologischen Beziehungen von mir nicht geleugnet sein. Ich kann sie allerdings nicht schlechthin als Quelle aller Sittlichkeit anerkennen. Dafür gibt es im Individuum selbst immerhin genügende Anhaltspunkte.Diese sind es auch, die auf die Erkenntnis *der Einheit des sittlichen Bewusstseins* in der gesamten Menschheit hinführen.

Welches sind nun die letzten Grundlagen aller menschlichen Sittlichkeit, soweit sie uns durch eine psychologische Bearbeitung der ethnologischen Forschungsergebnisse sichtbar werden ?

II. — Gewissen und Pflichtbewusstsein.

Die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins ist auf jeder Stufe der Geschichte durch jene Besonderheit der Bewusstseinseinstellung bezeichnet, die sich in dem Worte : « ich *soll* » ausdrückt. Auch das was « ich wünsche », was « *ich muss* » fällt durchaus in den Bereich sittlicher Beurteilung ; aber das was « *ich soll* », trägt doch klar und deutlich den Stempel der Erkenntnis einer *Pflicht*. Nicht Neigung und Zwang offenbart sich mir in diesem Falle zunächst, sondern die Uebereinstimmung mit dem, was meine Vernunft über das Verhältnis meiner inneren Stellungnahme zum ganzen Sinn der menschlichen Natur sagt. Es ist « die Stimme des Gewissens », die mehr oder weniger laut sich überall hören lässt,

wo der Vergleich zwischen tatsächlicher oder begehrter Wirklichkeit und menschenangemessener Wirklichkeit auftritt. Und es ist ein tiefes, merkwürdiges Gesetz des menschlichen Geistes, zu diesem Vergleich gedrängt zu werden. Insoferne hat das Gewissen einen unleugbar passiven Charakter. Wenn sein Erscheinen mit dem Wachwerden des menschlichen Geistes nachzuweisen ist, dann ist auch die Sittlichkeit als notwendiges Element der menschlichen Urkultur aufgezeigt. Dann sind die evolutionistischen Ausflüchte, die das Gewissen als Assoziations- oder Gewöhnungs- oder gar als Zwangserscheinung erklären möchten, hinfällig. Und tatsächlich ist das Gewissen, ob auch in primitiver Form, bei den Kulturarmen sicher vorhanden.

Freilich kann man es nicht einfachhin aus dem Gesetzes- oder Pflichtbewusstsein ableiten, ausser man setzt bereits irgendwie voraus, dass der einem positiven Gesetze Gehorchende sich *innerlich*, d. h. eben im Gewissen gebunden fühlt, dem Gesetzgeber Folge zu leisten. Dagegen könnte der Evolutionismus einwenden, dass das Bewusstsein, gehorchen zu *müssen*, zunächst als eine Reaktion auf den äusseren Zwang auftrete. Die äussere Nötigung bringe den Menschen zum entsprechenden Handeln. Die Einstellung darauf bewirke dann eine Art von Geneigtheit, und diese hinwiederum lasse nach und nach den äusseren Zwang überhaupt gar nicht mehr spüren. Es erscheine dem Menschen « gut », so zu tun, wie er seiner Gewohnheit entsprechend tue. Damit verbinde sich eine gewisse Lust, und das Zuwiderhandeln werde förmlich als Unlust empfunden. So sei das « Gewissen » und sein « Urteil », so sei auch das « Gesetzes- » und das « Pflichtbewusstsein » zu verstehen.

An dieser Darlegung ist manches für einzelne Fälle rein äusseren Handelns vielleicht glaubhaft. Aber *das* Gewissen und *die* Sittlichkeit schlechthin *so* begründen zu wollen, ist innerlich unmöglich und gegen alle Erfahrung.

Sehen wir uns, um das zu erkennen, die möglichen Hauptformen des Gesetzesbewusstseins vom Standpunkte der Ethnologie aus an !

Eine Art von Gesetzes- oder sogar Pflichtbewusstsein kann gewiss unter dem Druck positiver Gebote entstehen. Der Wille des Häuptlings als der anerkannten « Obrigkeit » lässt der Willkür des Einzelnen nicht auf allen Gebieten freien Raum. Das Bewusstsein des Gebundenwerdens, der Hemmung stellt sich daraufhin notwendigerweise ein. Und wohl in der Regel wird es nicht die Achtung und die Liebe zu dem Gebietenden sein, welche die Untertanen dem

kundgegebenen Willen der Obrigkeit gefügig macht. Zumeist ist es die Angst, die Furcht vor Strafe bei Uebertretung der Gesetze. Eine so beschaffene Einstellung ist freilich nicht mit dem Namen des sittlichen Gewissens zu belegen. Aber kündigt sich nicht auch darin bereits die Sittlichkeit an, dass man den sicher sich da und dort regenden inneren Widerstand besiegt und den vielleicht grausamen Gebieter als Befehlenden anerkennt und erträgt ? In der bewussten Fügsamkeit liegt zweifellos ein tierüberlegenes Moment dieser Einstellung.

Noch besser prägt sich das aus in dem Bewusstsein der Fügsamkeit gegenüber den Ueberlieferungen des Stammes, die sich so oft in der Belehrung der Jugendweihekandidaten als « Gesetze » des Männer- (geheim) bundes darstellen. Hier mischt sich das Aeusserlich-Zwangsmässige mit dem Innerlich-Angemessenen. Abgesehen von der religiösen Durchdringung solcher Gebote kann das « Sittliche » im eigentlichen Sinne nicht darin gefunden werden, dass die Männergemeinschaft allein als Träger jeder Macht angesehen wird. Sie stützt ihre ganze Macht übrigens gar nicht auf sich, auf die Altvorderen und die ihnen gebührende Verehrung, sondern erklärt sich häufig genug nur als das ausführende Organ des Stammesgottes oder des Heilbringers (Stammvaters). In die Gewissensbildung würden also hier schon ganz andere Faktoren eingeschoben werden als die gegenwärtige, fühlbare Macht des Gewalthabers oder der Gewalthaber. Das Problem der individuellen Stellung träte dabei besonders scharf hervor. Und dass es Individuen mit wahrhaft individueller Bedeutung auch in der primitiven Gesellschaft gibt, zeigt die moderne ethnologische Untersuchung unwiderleglich. Es ist und bleibt ein evolutionistisches Vorurteil, von einem ununterscheidbaren « Urbrei » der primitiven Gemeinschaft zu reden. Meine Ausführungen über « die differenzielle Psychologie und ihre Bedeutung für die Religionsethnologie » dürften das genugsam angedeutet haben. Ist aber ein individuelles Bewusstsein auf den niederen Kulturstufen wirksam, dann sind auch ethische Fragen natürlich in primitivster Form gestellt. Die Probleme der sozialen Gebundenheit des sich frei fühlenden Individuums lassen sich nun nicht mehr dauernd und gewohnheitsmässig als Zwang oder Druck der Gemeinschaft ertragen, wenn nicht ein *inneres* Bedürfnis, eine Art von innerem Pflichtbewusstsein, eine Anerkennung natürlicher Bindungen in den Mitgliedern des Stammes zu Grunde liegt. Damit kündigt sich das soziale Gewissen an.

Und selbst von Keimen eines religiösen Gewissens wird man sprechen dürfen. Dass *tabu*-Vorschriften und magische Riten aus « Gewissenhaftigkeit » beobachtet würden, ist damit natürlich in keinem Falle behauptet. Hier entspringt vielmehr das Gefühl des Gebundenseins, das der Primitive solchen Gesetzen oder Ueberlieferungen gegenüber hat, der Angst vor den schädlichen Mächten, die entweder sichtbar durch den Zauberer oder unsichtbar durch Geister wirken. Das Bewusstsein, das sich dann bei Uebertretungen einstellt,ist sicher kein eigentliches « Sünden »-Bewusstsein. Es ist zwar ein « Schuld »-Bewusstsein, das oft schwerer auf dem Täter lastet, wie alles äussere Leid ; denn es drückt besonders dadurch, dass der « Schuldige » die kleinen rituellen Unterlassungen selbst beim besten Willen nicht vermeiden zu können glaubt. Er *muss* sich förmlich in die Gefahr bringen, solche Fehler zu begehen. Würde man freilich diese Art von Schuld als die einzig mögliche auf dem Gebiete des religiösen Lebens bezeichnen, so würde man den Tatsachen wiederum Gewalt antun. Denn gerade die modernste Primitivologie hat in der Religion der einfachsten Menschen einen Vatergott erkennen lassen, der die Menschen nicht willkürlich und rein zwangsmässig bindet, sondern in ihrem eigenen Interesse Gebote vorschreibt, Leben und Gesundheit und Eigentum schützen und sowohl die Familie als auch den ganzen Stamm gedeihen lassen will. Er fordert Verehrung und Liebe als Dank für seine Wohltaten. Und so ist das Pflichtbewusstsein, das auf diesem Boden entsteht, keine Folge des äusseren Zwanges und der ihm entsprechenden Angst, sondern der Ausdruck der natürlichen, kindlichen Zugehörigkeit zu diesem fürsorglichen himmlischen Vater. Die Furcht, die den Einzelnen befällt, wenn er den Vatergott beleidigt hat, ist dann zum mindesten begleitet von dem Bedauern, gegen Gottes Gebot gehandelt zu haben. So erscheint die Heteronomie der Moral deutlich bereits im Gewissen des Primitiven. Gott ist ein väterlicher, wohlwollender Gesetzgeber, der Uebertretungen auch wieder verzeiht. Die praktische Einheit von Religion und Moral ist in all den Lebensanschauungen das Natürliche,in denen ein Gott als oberster Urheber und Leiter des menschlichen Daseins seine Macht äussert. Er ist dann eben zugleich religiöser, sittlicher und kultureller Gesetzgeber. Es ist bezeichnend genug auch für die primitive Gewissensbildung im engsten, sittlichen Sinne, dass der alles vorschreibende Gott zunächst nicht *bloss* als Befehlender und Gebietender, sondern als Schaffender und Sorgender dargestellt wird.

So kann auf dem Gebiete der Sittlichkeit zugleich mit dem Rufe der Pflicht auch die Stimme der Liebe erklingen. Unter solchen Verhältnissen ist es dann nicht bloss Ausdruck eines magischen, mit Zittern und Beben ertragenen Zusammenhanges von Schuld und Strafe, sondern auch ein reuevolles Geständnis, wenn der Primitive bekennt : « Ich muss gesündigt haben, sonst hätte mir Gott die Krankheit nicht als Strafe geschickt ».

Man hört und liest es nicht selten, dass auch Primitive sich wundern in diesem Sinne « sündigen » zu können, da doch eine Art von innerer Abhaltung davor warne. Das bekannte Wort des Ewe-Mannes, das uns Spieht aufbewahrt hat, möge das bezeugen : « Merkwürdig ist, dass es Gesetze gibt, die nicht von den Häuptlingen gemacht wurden, und die nicht unter Androhung gewisser Strafen ausgerufen worden sind, die aber jedermann bekannt sind. » Es sind die Gesetze über Mord, Diebstahl, Ehebruch. « Es gibt also Gesetze, die in jedermanns Herz geschrieben sind. » Man erinnert sich bei diesen Sätzen sofort an das Wort des hl. Paulus im *Römerbrief*, II, 14, 15. Es macht nichts Wesentliches aus, ob das wirklich die Originalaussage des Ewe- Mannes ist, oder ob Spieht selbst das bekannte Pauluswort zur Fassung des primitiven Zeugnisses benutzt hat. Die jedenfalls ausgesprochene Tatsache des inneren, sittlichen Gewissens ist das Bedeutungsvolle.

III. — Welche einzelnen sittlichen Gebote oder Gewissensbindungen sind nun im primitiven Bewusstsein aufzufinden ?

Da auf niedriger Kulturstufe selbstverständlich von irgend welcher systematischer Zusammenfassung keine Rede sein kann, darf kein Moralkodex ob auch nur im primitivsten Sinne erwartet werden. Vielleicht haben manche Ethnologen unbewusst und unwillkürlich ihrem eigenen systematischen Drange nachgegeben, als sie die sittlichen Anschauungen der von ihnen beobachteten Naturvölker zusammenstellten. Man muss sicher auch auf dieser niedrigen Stufe schon klar zwischen Theorie und Praxis unterscheiden. Und so bestimmt in mancher Beziehung dem « Unkultivierten » irgendein sittlicher Grundsatz zum Bewusstsein kommt, wenn er sich einer verführerischen Situation gegenüber sieht, in der praktischen Anwendung ist er doch noch viel mehr *Gelegenheitsmoralist* als der durch systematisch überlieferte sittliche Anschauungen geschulte

Kulturmensch. Damit will natürlich über den Grad der sittlichen Freiheit auf den niederen und auf den höheren Zivilisationsstufen nichts Allgemeingültiges ausgemacht sein. Der Wilde muss nicht notwendig ein besserer Mensch sein, wie der ROUSSEAU'sche Naturalismus das gerne wahrhaben wollte ; er darf aber auch nicht von vorneherein als moralisch minderwertig dastehen. Dass so manches im sittlichen Verhalten der Primitiven selbst den zivilisierten Europäer beschämt, zeigen die Untersuchungen von P. GUSINDE und P. KOPPERS über das individuelle und gemeinschaftliche Leben der Feuerlandsindianer.

Und welche Grundanschauungen und Grundnormen dürften als elementare sittliche Bestandteile zu gelten haben ?

Wenn man ganz allgemein die tiefsten Lebensinstinkte als Vorläufer der sittlichen Pflichten betrachten darf, so wird man die Aufmerksamkeit der Betrachtung zunächst auf die dadurch kenntlich gemachten Ur-Lebensgebote lenken müssen. Die Sorge für das eigene Leben und seine Erhaltung wird in der verschiedensten und teilweise geradezu absonderlichsten Weise kund : Nicht nur die Anwendung der magischen Zaubermedizin kommt hier in Frage, sondern auch die nichtmagische Bemühung, der Heilkraft von Kräutern, von tierischen Organen u. s. w. gewiss zu werden. Auf den natürlichen Instinkt gegründet ist dann gerade in der primitiven Menschengesellschaft die in der regelmässig beobachteten Einehe gepflegte Liebe der Erzeugenden zu ihren Kindern und umgekehrt die Verehrung der Kinder gegenüber den Eltern. Die *uns* ungewohnten Formen des gegenseitigen Verhaltens dürfen uns nicht dazu verleiten, dort einen Mangel jeglichen sittlichen Empfindens festzustellen, wo der äussere Ausdruck nach *unserem* Urteile so etwas nahe legen würde. Hier heisst es, sich zu allererst in die *Weise* des « unkultivierten » Erlebens einzufühlen suchen ! Und nicht immer begegnet uns dabei Sinnloses, Gemeines, Verwerfliches. Mag in diesen Beziehungen noch soviel rein Instinktives sich finden, das Pflichtbewusstsein wird doch sicher da aufleuchten, wo der Selbsterhaltungstrieb und die geschlechtliche Lust, also die stärksten Befriedigungsinstinkte des Individuums mit den altruistischen Forderungen zusammenstossen. Die Pflichten, die sich aus Familien- und Stammeszugehörigkeit ergeben, werden zusammen mit der Notwendigkeit, auch über die engsten Kreise hinaus noch Leben, Eigentum und Familie zu schützen, manchen sittlichen Kampf gegen den brutalen Egoismus heraufbeschwören. Und der

Primitive wird sicher nicht so schnell und leicht sich ein klares Urteil über sein Verhalten bilden können, wie etwa der in der christlichen Moral Unterwiesene ; er wird noch weniger seine Leidenschaftlichkeit so gut zu beherrschen vermögen, wie es der christlich Lebende infolge der religiösen Mittel, die ihm zu Gebote stehen, könnte. Aber trotz der Stumpfheit seines Urteils und der Schwäche seines Willens geht ihm doch nicht jegliche Einsicht und nicht jeglicher Antrieb zum Guten ab. Das bezeugen gerade die neuesten Forschungen mit aller Entschiedenheit.

Es ist aber dann nicht ein dem Kantischen Rigorismus ähnliches Pflichtbewusstsein, das den Sieg davonträgt, sondern der kindlich-schlichte Gedanke des Beherrschtseins von Gott, der den einfachen Naturmenschen in Furcht und Liebe dazu bewegt, seine tierischen Neigungen zu bändigen und in seinem Handeln eine höhere Ordnung zu verwirklichen.

Bibl. — E. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*[2], 2 in-8°, London, Macmillan, 1912-1917 ; deutsch von L. Katscher, 2 Bde., Leipzig, Klinkhardt, 1907-1909. — V. Cathrein S. J., *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, 3 Bde., Freiburg i. Br., Herder, 1914. — *ERE*, 1912, V. Bd., S. 426-435 : Ethics (rudimentary) ; ebenda, S. 436-522 : Ethics and Morality.

[18] Pureté et propreté chez les Sémites,

par le R. P. Antoine Lemonnyer, O. P.

Le mot de *propreté* s'entend ici au sens usuel, à savoir d'un certain caractère ou d'un certain état des réalités matérielles en regard de l'appréciation humaine. Celui de *pureté* se prend au sens religieux, et désigne une certaine qualité des réalités matérielles et de l'homme lui-même en fonction du culte divin et au regard de la divinité. Signalons, mais sans nous y arrêter, la parenté chez les Sémites, en particulier chez les Babyloniens et les Israélites, des concepts de pureté et de sainteté, parenté que le R. P. Lagrange a bien mise en lumière (1).

La question, assez limitée, qu'il nous appartient d'examiner, est la suivante : Propreté et pureté sont-ils, en gros, des termes équi-

(1) M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*[2], Paris, Lecoffre, 1905, p. 141-157.

valents pour les Sémites ? Ou encore, et avec un peu plus de précision déjà, la pureté, chez les Sémites, est-elle, au fond et originairement, la même chose que la propreté ?

Les Sémites représentent un groupe de civilisations diversement évoluées mais issues substantiellement de cette culture ancienne que l'ethnologie historique appelle des Pasteurs nomades à grande famille patriarcale. Non pas, toutefois, sans mélange d'autres formes culturelles d'un type différent, surtout dans le bassin du Tigre et de l'Euphrate (1). Cette commune origine n'en garantit pas moins l'homogénéité foncière des civilisations sémitiques, homogénéité entretenue et renforcée au cours des siècles par leur contact permanent, par leurs mutuelles actions et réactions. D'où la possibilité et le spécial intérêt de leur étude comparée. L'on devra, cependant, ne pas perdre de vue l'évidente originalité du Iahvéisme israélite.

Dans l'évolution proprement religieuse des Sémites, il ne sera pas superflu de signaler le fait important de la pénétration, au sein d'un culte antérieur du Dieu du Ciel, commun aux pasteurs nomades, de pratiques et d'idées provenant d'autres systèmes et qui se rattachaient plus particulièrement au culte des mânes et des esprits de la nature. Cette pénétration s'affirme dès la seconde moitié du 3e millénaire avant J.-C. (2). Antérieure à ce mélange, la notion proprement sémitique de pureté n'a pu manquer d'en subir l'influence dégradante. Il importe cependant de remarquer que les grands cultes officiels des Sémites ne relèvent ni du mânisme, ni d'un simple polydémonisme. Leurs dieux ont une personnalité nettement définie dans l'ensemble et, en dépit de leurs attaches naturistes, très évoluée.

I. — Opinion d'Ernest Renan.

La question posée aura déjà évoqué chez plusieurs le souvenir de la réponse qu'y a faite Ernest Renan. Comme elle est très propre à amorcer et à orienter nos recherches, il ne sera cependant pas inutile de la transcrire ici.

« On se préparait (chez les Sémites) — écrit-il — au sacrifice par l'état de sainteté (*qods*) ou de purification, résultant de certains

(1) Cf. par ex. le schéma publié dans *RSPT*, 1925, t. XIV, p. 395 sq., surtout les nos II, 1er type, a ; et III, 4e type, a ; dans le présent Compte rendu, appendice A, p. 346, 353.

(2) W. Koppers, *Die Anfänge des menschlichen Gemeinschafstlebens*, München-Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1921, p. 178.

soins de propreté et de certaines abstinences, en particulier de l'éloignement des femmes. La propreté, dans les cultes primitifs, était une condition pour s'approcher de Dieu, et un des premiers soins des législateurs était, en empêchant les gens de manger des horreurs, de les arracher à des habitudes qui entretenaient la grossièreté. Déjà, probablement, les gens qui se respectaient s'interdisaient de manger ou de boire le sang. Dans les jours de sainteté, on s'abstenait de pain levé : la fermentation et les mélanges paraissaient quelque chose d'impur (1) ».

Peut-être est-il nécessaire, pour saisir le vrai caractère de cette opinion, de la rapprocher d'une autre, beaucoup plus répandue, qui est celle de l'Ecole anthropologique, ou évolutionniste. Cette seconde opinion s'est conquis des partisans nombreux, à la suite surtout de J. Wellhausen, parmi les historiens des religions sémitiques et de la religion israélite elle-même. « Il paraît étrange, écrit le Père Lagrange, au début du chapitre qu'il intitule : Sainteté et impureté, de traiter sous la même rubrique de la sainteté et de l'impureté : on peut dire que les contrastes projettent la lumière. Surtout une raison très actuelle nous oblige à ne pas isoler les questions relatives aux choses saintes des lois sur les choses impures. On prétend que saint et impur ne sont au fond et primitivement qu'une même idée... [Cette identification], Smend la fait dans les termes les plus formels : « Le sens le plus ancien de la sainteté résulte de sa parenté primordiale avec l'impureté : quand on évitait une chose, on ne savait pas très bien si on devait la considérer comme sainte ou comme impure... Il n'y a aucune différence entre le sang sacrosaint du sacrifice expiatoire et le cadavre d'un reptile... Vraisemblablement, la sainteté a aussi son origine dans la foi aux démons, mais lorsque les dieux se sont élevés au-dessus des démons, la sainteté et l'impureté se sont distinguées (2) ». Or, R. Smend est un bibliste et entend bien appliquer ces principes à l'explication des religions sémitiques en général et de la religion israélite en particulier. C'est la thèse évolutionniste dans toute sa pureté. Pour employer une formule qui n'a pas cessé encore d'être à la mode : sainteté et impureté coexistaient à l'état indistinct dans le tabou primitif, lui-même solidaire de conceptions animistes. Toutes deux sont pareillement issues de sentiments et de notions qui ne peuvent

(1) E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*[2], Paris, Calmann-Lévy, 1887, t. I, p. 543.

(2) Lagrange, ouvr. cité, p. 141.

guère prétendre à la qualité de religieux que pour être infra-rationnels, pour ne pas dire plus.

En face de cette conception, l'opinion d'E. RENAN affirme son caractère utilitaire, rationnel, avec une nuance très apparente de rationalisme. Traduisons-la dans les termes suivants, volontairement un peu massifs : la pureté est la propreté même, élevée au rang de valeur religieuse par le moyen de règlements sacrés plus ou moins explicites ; l'impureté est la malpropreté même plus ou moins catégoriquement frappée d'interdits religieux.

II. — PREMIER EXAMEN DE CETTE THÉORIE.

Avant de pousser plus avant, l'on peut se demander si ce rattachement de la propreté au domaine religieux est concevable chez les peuples de civilisation encore peu évoluée. Le R. P. PINARD de la BOULLAYE, S. J., ne semble pas en douter : « A une époque, écrit-il, où la religion pénètre toute la vie d'un peuple, parce qu'il n'a pas encore fait de départ rigoureux entre les agents naturels et préternaturels, non plus qu'entre la fin naturelle, la fin sociale et la fin spirituelle de l'homme, en un temps, par conséquent, où le lien religieux est le plus fort et, dans certains cas, l'unique, on conçoit que toutes les précautions suggérées, soit par la crainte de la divinité, soit par l'intérêt social, soit par le souci de l'hygiène, bref, par l'instinct de conservation sous toutes ses formes, prennent un caractère religieux (1) ». On voudra bien remarquer toutefois que ces considérations élargissent le point de vue bien étroit d'E. RENAN et débordent son concept de propreté.

Les Sémites de l'histoire, dans l'ensemble, et quoique à des degrés divers, nous apparaissent encore au stade décrit par le P. PINARD. Ses remarques semblent leur être applicables. Jetons donc, de ce point de vue, un premier et sommaire regard sur leur histoire religieuse. Si les considérations qui précèdent sont justes, l'on doit s'attendre, à mesure que la civilisation, en se développant, distinguera davantage et spécifiera ses divers éléments, à la laïcisation de bon nombre de matières et de règlements, jusque-là directement incorporés à la vie religieuse. En principe du moins et sous réserve de cas spéciaux, comme semble bien l'être celui d'Israël. Et conséquemment, l'on peut espérer, en tenant compte toutefois de l'iné-

(1) *Étude comp. des religions*, Paris, Beauchesne, 1922-1925, t. II, p. 170 sq.

vitable évolution de la mentalité générale, de voir apparaître le vrai caractère de ces pratiques et le motif qui les avait désignées à la consécration religieuse.

De toutes les civilisations sémitiques, la plus évoluée est, sans contredit, la civilisation babylonienne. Or, voici que la prévision énoncée plus haut semble se réaliser en ce qui la concerne. « Dans cette civilisation déjà raffinée, écrit le P. Lagrange, les impuretés [religieuses] sont réduites à leur minimum pour la race et le temps (1) ». Et comme, d'autre part, il est difficile d'imaginer que les Babyloniens aient cessé de prendre intérêt à la distinction alimentaire, par exemple, du pur et de l'impur, plus directement en cause, l'on doit supposer que cette distinction, et les autres, en cessant, sauf dans un tout petit nombre de cas, ou de « survivances », d'avoir un caractère religieux, est retombée au domaine des répugnances et des goûts naturels, de la propreté, de la bonne éducation, de l'hygiène, auquel il y a donc apparence qu'elles appartenaient foncièrement.

Un peu différent, le cas des Arabes de l'époque immédiatement antérieure à l'Islam semble encore plus significatif. Il s'agit moins cette fois de progrès culturel que de décadence religieuse. Avec quelque exagération, peut-être, car nous sommes médiocrement renseignés, J. Wellhausen a signalé le petit nombre, chez eux, des impuretés religieuses. L'on y voit, en revanche, s'affirmer explicitement, à propos, par exemple, de ce qui se mange, ou ne se mange pas, le principe rationnel du bon usage, de la bonne coutume. Et ce principe lui-même est formellement mis en rapport avec des considérations de goûts ou de dégoûts naturels, de propreté, de santé. En cas de nécessité, ou lorsqu'il s'agit de prendre quelque chose à titre de remède, nos Arabes passent outre à leurs répugnances héréditaires ou instinctives sans le moindre scrupule religieux. Ce qu'il y a ici de particulièrement intéressant, c'est que sans progrès culturel appréciable et par simple effacement de l'idée religieuse, nous voyons apparaître à propos de ces interdits qui, chez les Arabes comme chez les autres Sémites, avaient jadis revêtu un caractère sacré, des idées utilitaires et rationnelles de bienséance, de propreté, d'hygiène. Sous une forme plus ou moins enveloppée et instinctive, n'auraient-elles pas joué un rôle dans l'apparition

(1) Lagrange, ouv. cité, p. 143.

même de ces restrictions, aussitôt placées sous la consécration du sentiment religieux (1) ?

III. — L'impureté religieuse.

Naturellement des considérations aussi générales ne sauraient autoriser une conclusion ferme. Ce ne sont que des remarques préliminaires dont l'objet direct est de constater que la question posée plus haut se pose réellement et que la réponse qu'y a donnée E. Renan, incomplète sans doute, ne se révèle pas d'emblée inacceptable, tout au contraire. Mais voyons les faits avec quelque détail, et de plus près.

Cet examen ne va pas, malheureusement, sans difficultés. Nous avons chance de les surmonter plus aisément en nous attachant décidément à la notion d'impureté religieuse, plus saisissable que celle de pureté à laquelle elle s'oppose comme son contraire.

Tout le monde accorde que les Sémites, sans exception, connaissaient et observaient, dans une certaine mesure, la distinction religieuse du pur et de l'impur. Nous avons, en outre, touchant les cas précis d'impuretés religieuses, contre lesquelles les Babyloniens, Assyriens, Israélites et Arabes devaient respectivement se tenir en garde, des renseignements plus ou moins abondants, mais positifs. Pour les Araméens et les Cananéens, nous n'avons guère que des indices, mais dont la valeur se trouve grandement renforcée par l'étroite parenté de leurs idées et coutumes religieuses avec celles des autres Sémites. C'est toutefois pour les Babyloniens et les Israélites que nous possédons les informations les plus circonstanciées.

Il y a cependant en ce qui les concerne une notable différence, dont il nous faut, en passant, signaler l'intérêt pour la question même qui nous occupe. Chez les Babyloniens, dont la vie religieuse fait la part si large à l'action des démons, nous n'apercevons, à côté d'un immense péril diffus de souillure, qu'un tout petit nombre d'impuretés bien définies et officiellement cataloguées. Chez les Israélites, c'est tout le contraire : un catalogue abondant mais précis d'impuretés religieuses, avec une démonologie plutôt restreinte. Encore un fait qui nous doit tenir en garde contre l'inclination hâtive à appliquer aux Sémites l'explication animiste ou polydémoniste préconisée par l'École évolutionniste.

(1) J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*[2], Berlin, Reimer, 1897, p. 167 sq. — Cf. Lagrange, ouvr. cité, p. 144.

Seule, la législation mosaïque nous offre donc ce qu'on peut appeler un Corpus d'interdits religieux en matière d'impuretés. Mais pouvons-nous le prendre pour base de notre enquête touchant le caractère originel de ces sortes d'impuretés chez les Sémites en général ? N'avons-nous pas signalé plus haut l'originalité religieuse du Iahvéisme israélite ? Sur quoi l'on peut faire deux remarques. D'une part, la législation mosaïque n'a guère fait, semble-t-il, sur ce sujet que codifier l'usage ancien, traditionnel, sémitique, pourrait-on dire, en le précisant et en le rattachant de plus en plus étroitement au culte de Iahvé. D'autre part, ce culte lui-même, quoique purifié et sensiblement enrichi, paraît bien perpétuer, plus fidèlement que le polythéisme ambiant, le culte sémitique primitif du Dieu du Ciel. La foi et le culte d'Israël représenteraient donc excellemment, quoique en les dépassant, la foi et le culte des anciens pasteurs nomades sémitiques et hamitiques. Nous pouvons donc nous servir de ce catalogue mosaïque des impuretés religieuses comme d'un authentique document sémitique, sous réserve, bien entendu, de prendre en considération les usages des autres Sémites toutes les fois qu'ils nous seront clairement attestés. Mais pour ce qui est d'interpréter systématiquement le clair par l'obscur, c'est une pratique courante à laquelle nous ne pouvons nous résoudre.

Ici se présente une distinction importante que M. Ed. Koenig a mise dans tout son jour. Le terme impureté désigne dans la Bible trois catégories bien distinctes de réalités, à savoir : 1° des choses impures ; 2° des abominations ; 3° au sens nettement métaphorique, certains états des mains, des lèvres, du cœur. Les premières sont d'ordre physique, du moins en soi, les secondes et plus encore les troisièmes, d'ordre proprement humain et moral (1).

Nous constatons chez les Babyloniens une extension analogue du concept d'impureté. Il suffit, pour en prendre une vive impression, de parcourir le livre récent du lazariste français, M. Ch. Jean, sur le *Péché chez les Babyloniens*. La notion d'impureté est intimement liée à celle de péché. Les deux concepts sont pour ainsi dire coextensifs. Or la notion de péché, elle-même assez imprécise d'ailleurs, couvre tout un ensemble de choses très diverses : fautes que nous appellerions matérielles et fautes plus distinctement morales(2).

Nous n'envisageons ici que les impuretés de la première catégorie, c'est-à-dire d'ordre physique et extérieur. Ce sont les seules à propos

(1) Ed. Koenig, *Reinungen* dans *REPT*, 1905, t. XVI, p. 570.
(2) Ch. F. Jean, *Le Péché chez les Babyloniens*, Paris, Geuthner, 1925.

desquelles on puisse se demander si elles ne se ramèneraient point à la propreté. La législation mosaïque en distingue quatre sortes. Sont déclarés impurs : 1° certains animaux ; 2° certains phénomènes de la vie sexuelle de l'homme et de la femme ; 3° certains cadavres ; 4° certaines maladies de l'homme et des maisons. Le caractère le plus apparent de ces diverses réalités matérielles tenues pour impures, c'est d'être impures par elles-mêmes, d'une impureté intrinsèque. Leur impureté se communique par voie de simple contact physique. Suivant la formule consacrée, elle est contagieuse. W. Robertson Smith en conclurait volontiers qu'elle ne saurait être purement matérielle, qu'elle doit être d'ordre supra-naturel, magique (1). C'est aller un peu vite en besogne. Il faut procéder avec plus de circonspection et de lenteur et bien marquer les étapes de notre analyse.

Quelle que soit la nature propre et originelle de ces impuretés — et c'est, ne l'oublions pas, précisément ce que nous cherchons à découvrir — nous les voyons tomber sous le coup d'interdits sacrés. De ce chef, elles se trouvent mises en rapport direct avec le culte divin et revêtent un caractère religieux. La souillure qu'elles impriment exclut de toute participation aux actes du culte, jusqu'à ce qu'elle ait fait l'objet de purifications appropriées. Outre les procédés naturels de nettoyage par l'eau, le feu, le raclage, la destruction même de l'objet impur, ces purifications comportent d'ordinaire des formules et des rites d'ordre sacré. A ce stade religieux de l'impureté s'applique directement la juste remarque du R. P. Lagrange : « Jamais l'impureté ne se manifeste dans toute sa notion propre, si ce n'est en présence de la sainteté (2) ». Et plus cette sainteté s'intensifie, plus s'aggrave et se multiplie le péril de souillure, par exemple dans le cas du prêtre, du soldat, du nazir. Le même phénomène se produit à raison de la proximité de quelque objet sacré ou de la participation à quelque cérémonie sacrée. La violation des interdits religieux en matière d'impureté expose le coupable à la colère de la divinité, à l'intervention des mauvais esprits, d'un mot, à des sanctions d'ordre supra-sensible. Nous avons sur ce point, pour ce qui regarde les Arabes, le témoignage intéressant des inscriptions minéo-sabéennes (3).

(1) W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*[3], Black, London, 1901, p. 446.

(2) Lagrange, ouv. cité, p. 150.

(3) D. Nielsen, *Die altarabische Mondreligion*, Strassburg, Trübner, 1904, p. 206.

IV. — La nature originelle de ces impuretés.

Notre question cependant demeure et devient plus pressante. Les interdits religieux, dont nous venons de parler, dénoncent, qualifient aussi, mais ne créent pas de toutes pièces cette impureté intrinsèque de certaines réalités sensibles. Le caractère sacré qu'ils confèrent à cette impureté apparaît comme secondaire. De cette impureté intrinsèque, considérée en elle-même, quelle est au juste la nature ?

M. Ed. Koenig répond : « D'après tout ce qui précède, les phénomènes en question sont considérés comme impurs, non pas à cause de quelque disgrâce physique ou esthétique, non pas, par conséquent, en vertu de quelque qualité de l'ordre sensible et qui affecterait désagréablement les sens. La raison qui les fait regarder comme impurs est autre, et c'est un vice de l'ordre supra-sensible. Ce vice ne peut appartenir qu'à la sphère religieuse. L'impureté des phénomènes en cause ne peut donc être constituée que par une qualité, un vice plutôt d'ordre éthique et religieux ». Ce vice, cependant, paraît difficile à définir. M. Koenig, qui n'a directement en vue que les impuretés israélites — et c'est peut-être discutable au point de vue de la méthode — semble s'arrêter à cette idée que tous ces phénomènes (les animaux impurs sont laissés hors de considération) ont une relation à la mort, laquelle est elle-même en opposition avec le Dieu vivant. L'explication est plutôt subtile. M. Koenig est d'ailleurs obligé d'accorder que l'impureté dont il s'agit n'est pas que cela. « Car, observe-t-il, cette impureté n'est pas uniquement une immoralité, comme c'est le cas pour les immoralités d'ordre psychique (1) ».

Si je comprends bien, l'impureté de ces sortes de réalités matérielles serait constituée à la fois par un facteur d'ordre moral et religieux et par un facteur d'ordre sensible, le facteur moral étant le principal. L'impureté de certains animaux semble le laisser incertain, le facteur moral et religieux y étant difficile à saisir. C'est l'une des faiblesses de son explication, qui a peine, d'autre part, à définir la nature du facteur sensible.

Prenons garde à la complexité de notre problème. Le P. Lagrange l'évoque avec force dans cette simple phrase : « Quoique

(1) Koenig, art. cité, p. 569 sq.

les choses ou les actions impures soient innombrables et que personne ne puisse aujourd'hui en fixer le catalogue, elles sont toujours impures par elles-mêmes (et non pas simplement à raison de l'interdit religieux qui les frappe : prohibées parce qu'impures, et non pas impures parce que prohibées), pour une raison intrinsèque, que cette raison soit vraie ou fausse, issue de l'imagination, de la raison, ou de l'enfantine terreur des esprits (1) ».

Il écrit encore, élargissant son point de vue : « Plus on pénètre dans l'étude des sociétés primitives, plus on se convainc que le motif religieux leur tenait lieu d'un principe rationnel [ou, plus exactement, avec le P. Pinard : recouvrait le principe rationnel plus ou moins distinctement perçu]. Et cela ne veut pas dire que le motif religieux fût toujours inspiré par la plus dégradante superstition. On ne respectait guère que le frein religieux et l'*instinct rationnel* [c'est moi qui souligne] savait s'en servir, spontanément, pour se protéger contre les emportements de l'instinct animal (2) ».

Bénéficiant du progrès des recherches ethnologiques et de celui de la méthode historique, auquel il a lui-même contribué par son bel ouvrage sur l'étude comparée des religions, le R. P. Pinard est plus catégorique encore et surtout plus explicite. Cet instinct rationnel dont parlait le P. Lagrange peut être mis en mouvement par de multiples causes. « Sans prétendre résoudre tant de cas obscurs, écrit le P. Pinard, nous pouvons donc noter au moins des possibilités très distinctes. Certains tabous ont pu être déterminés par une raison d'utilité sociale : raison d'hygiène, soit instinctive, en présence d'aliments répugnants ; soit plus réfléchie, comme à l'égard des cadavres ou des individus atteints de maladies contagieuses, soit impérieuse sans être raisonnable, comme dans les précautions jugées nécessaires après tels accidents terrifiants et inexpliqués... — police des mœurs, comme dans les interdits qui frappent les coupables, dans ceux qui concernent les relations sexuelles aux époques plus dangereuses de la menstruation ou de l'accouchement, ou aux époques moins convenables, comme au début du veuvage... ; ou encore dans ceux qui proscrivent certains excès d'insensibilité, comme de boire le sang, ou « de faire cuire un chevreau dans le lait de sa mère », etc. — D'autres ont pu être inspirés par un sentiment plus délicat, comme l'exigence de la continence

(1) Lagrange, ouv. cité, p. 151.
(2) Lagrange, ouv. cité, p. 148.

temporaire avant certains actes religieux, ou de la continence perpétuelle pour les personnes vouées à certaines fonctions... — Une préoccupation d'ascèse pouvait en introduire d'autres. Nuancées de théurgie ou de magie, quand on attribuait une efficacité religieuse à la pratique elle-même, au jeûne, par exemple, elle prenait un caractère moral plus ou moins prononcé, quand le but unique était d'amener l'âme à commander à ses passions...

« A ces catégories doivent encore être ajoutés les interdits que la conscience morale édictait de manière plus directe et qu'elle renforçait comme spontanément en faisant appel à l'autorité divine, enfin tous ceux que pouvait inspirer la crainte superstitieuse de l'étrange, de l'inexpliqué, du « surnaturel », soit à l'occasion de faits plus ou moins réguliers, soit à l'occasion d'événements fortuits.

« En somme, dans l'interprétation de toutes ces restrictions, il y a toujours profit à rechercher le motif rationnel qui a pu les suggérer ; mais fût-il assez clair, il serait évidemment exagéré de prétendre qu'il ait été pleinement conscient, surtout aux époques primitives, ou qu'il soit demeuré exclusif ou simplement prédominant à tous les stades du développement... (1) ».

On voit quelles tendances prévalent de plus en plus parmi les savants catholiques les plus qualifiés. Il me semble en résulter que si, d'une part, nous devons rejeter sans hésitation la tyrannie de l'ancienne opinion anthropologique, prétendant expliquer universellement l'origine des interdits sacrés par l'animisme ou le mânisme, d'autre part nous devons examiner les faits avec soin avant d'adopter l'interprétation directement morale et religieuse de ces mêmes interdits, proposée par M. Koenig. Elle fait l'impression d'être un peu absolue et de ne pas pousser assez loin l'analyse.

V. — Analyse des faits.

Le catalogue mosaïque des animaux impurs nous a été conservé au Chap. xi du *Lévitique*. Il est impossible de le lire sans faire sur-le-champ certaines remarques importantes. Ce catalogue tout d'abord revêt la forme d'une classification naturelle basée sur certaines particularités anatomiques et physiologiques. Ensuite, l'interdit qui frappe ces animaux vise directement leur usage alimentaire : leur simple contact ne souille pas et l'interdiction de les

(1) Pinard, ouvr. cité, t. II, p. 61 sq.

sacrifier semble dérivée. Enfin, l'inégal pouvoir de souiller attribué à leur cadavre respectif paraît être d'ordre physique et quantitatif, et valoir malpropreté. L'interdit religieux semble donc intervenir comme une consécration de répugnances naturelles ou héréditaires, de soucis élémentaires d'hygiène et de bienséance plus ou moins réfléchis. Rien, par contre, ne suggère de faire appel soit à l'explication par le totémisme, lequel, d'ailleurs, semble étranger aux Israélites et même aux Sémites en général (1), soit à l'hypothèse d'une liaison quelconque des animaux réputés impurs aux démons ou aux mânes, soit à l'idée d'une consécration de tels ou tels d'entre eux à quelque divinité.

Ces hypothèses, que le texte du *Lévitique* ne suggère aucunement, peut-être certains faits connus par ailleurs nous les imposent-elles. L'on n'en découvre pas chez les Israélites eux-mêmes, qui soient bien précis. *Isaïe*, LVI, 17, fait allusion « à des gens qui se sanctifient et se purifient pour (les mystères dans) les jardins, derrière un (myste) au milieu (d'un groupe), qui mangent de la chair de porc, des mets abominables, du rat... » N'avons-nous pas là un cas d'utilisation religieuse illicite motivant un décret d'impureté ? Mais il semble bien s'agir de cultes tardifs et mystiques, où le porc et le rat sont devenus sacrés précisément parce que dans le culte officiel ils étaient impurs. La cohabitation au désert et dans les lieux ruinés de certains animaux et d'êtres démoniaques est une donnée plus intéressante, mais qui n'est jamais mise en rapport avec les lois d'impureté. Il se peut que, dans le cas des reptiles « qui rampent sur le sol », le récit de la chute ait contribué à renforcer l'horreur naturelle qu'ils inspirent. Cependant ces considérations ne paraissent nullement être au premier plan.

Les autres Sémites ne nous fournissent pas davantage de faits décisifs. Pour les Babyloniens,nous n'avons guère d'autre document précis que le texte publié jadis par RAWLINSON et interdisant l'usage du poisson le 6 du mois d'Ijjar, celui de la viande de porc le 30 du mois d'Ab, celui de la viande de bœuf et de porc le 27 du mois de Tichri. Survivances, mais très évoluées, conjecture le P. LAGRANGE, d'anciens interdits alimentaires. Mais quel était le motif originel de ces interdits ? Nous l'ignorons. Pour les Syriens, on cite après Robertson SMITH, et assez souvent mal, le texte de LUCIEN : « Re-

(1) Cf. ZAPLETAL, O. P., *Der Totemismus und die Religion Israels*, Freiburg, Schweiz, Universitätsbuchhandlung, 1901, p. 113.

gardant les porcs comme impurs, ils ne les sacrifient, ni ne les mangent ; toutefois certains les considèrent non pas comme impurs, mais comme sacrés », apparemment parce que consacrés à quelque divinité (1). Cela fait deux opinions sans rapport l'une avec l'autre, quoique aboutissant à la même interdiction de manger, sauf sans doute, pour les tenants de la première opinion, au cours des repas sacrés. Mais on ne nous dit pas pourquoi le porc était considéré par quelques-uns comme impur.

Chez les Syriens encore, le poisson était consacré à Atargatis et la colombe à Sémiramis. Il était défendu d'en manger. On nous dit d'autre part que l'usage du poisson donnait des ulcères. Si, par ulcère, il fallait entendre l'urticaire, nous aurions affaire à une observation de l'ordre expérimental. A supposer que le porc fût impur en Israël, parce que consacré à une divinité étrangère, pourquoi pas le poisson aussi et la colombe ? Le moins que l'on puisse dire, c'est que l'on ne doit pas se hâter d'expliquer l'interdiction de certains animaux par le fait qu'ils étaient consacrés à une divinité chez d'autres peuples (2). Plus évidemment encore, l'explication n'est pas applicable à tous les animaux censés impurs.

Le P. Lagrange en vient à cette conclusion nuancée : « Quelques animaux sont impurs et ne doivent pas être mangés. Il est fort possible que, dans bien des cas, on se figure que ces aliments nuisent, non pas de façon naturelle, parce qu'ils sont indigestes ou vénéneux, mais d'une façon magique, par l'action foudroyante d'un esprit (Le P. Lagrange parle en général des sauvages). Néanmoins, il paraît impossible de dire que la distinction entre les animaux purs et impurs ait son origine dans la crainte des esprits. Il est de fait que certains aliments sont nuisibles : ne serait-ce pas pour cela qu'on a fait un choix ? Le sauvage qui ne savait rien s'expliquer que par l'action de forces animées ou d'esprits (ceci est excessif

(1) Lagrange, ouv. cité, p. 150.

(2) Nous voyons le sanglier figurer dans le culte et la mythologie de l'Astarté syrienne (Cf. W. R. Smith, ouvr. cité, p. 290 sq), du dieu babylonien Tamouz-Adonis, et du dieu babylonien Ninib. H. Zimmern (*Die Keilinschriften und das Alte Testament*[3], von Eb. Schrader, Berlin, Reuther, 1902, p. 411) rattacherait volontiers à ces faits l'impureté israélite du porc.

L'Astarté Syrienne faisant figure de déesse-mère, peut-être sied-il de prendre en considération la succession même des formes culturelles et de voir, dans l'impureté du porc, une réaction des Pasteurs nomades à famille patriarcale contre une civilisation antérieure de type matriarcal. Signalons à ce propos que Ninib, de son côté, est un dieu de la chasse. L'impureté du lièvre pourrait avoir une origine semblable (Suggestion du R. P. W. Schmidt).

dans sa généralité) conclura peut-être à une puissance hostile. Il s'arrête à l'abstention. A prendre les choses dans l'ensemble, la chair des animaux impurs est malsaine et inspire des répugnances : des peuples plus rationnels ont pu s'en tenir là. D'autres principes ont pu entrer en jeu : l'horreur de tout ce qui n'est pas usité..., l'esprit d'analogie, visible dans la Bible, qui a conduit aux classifications ; l'exclusion donnée à certains animaux, précisément parce que d'autres les tenaient pour sacrés... (1). En fin de compte, qu'il s'agisse des Israélites ou même des Sémites en général, ni l'explication animiste ou magique, ni l'explication directement religieuse (Koenig) de la distinction des animaux en purs et en impurs ne s'impose, du moins comme explication générale. Il y a lieu de faire une large part aux facteurs rationnels.

Les impuretés relatives à la vie sexuelle sont cataloguées, pour Israël, aux Chap. xii et xv du *Lévitique*. Il est important de noter avec M. Ed. Koenig, dont l'exégèse de xv, 18, semble exacte, que les relations conjugales normales n'étaient pas considérées comme impures chez les anciens Israélites. Les impuretés sexuelles sont attestées pour les Arabes, et, semble-t-il, pour les Babyloniens aussi. Il y a lieu de penser qu'elles étaient communes à tous les Sémites. Le Dr. Ed. Koenig reconnaît lui-même à l'instinct de propreté une part d'action dans l'établissement de ces impuretés. De fait, le « pannis menstruatae » est, dans la Bible, le symbole de la malpropreté. Cependant, le P. Lagrange y fait intervenir plus justement encore le souci du bien social, l'intérêt de la famille et du groupe. La protection spéciale dont bénéficie la femme est très significative. Le point de vue rationnel et moral s'affirme donc dans ce domaine avec un relief particulier, tandis que n'apparaît pas distinctement la prétendue obsession des imaginations et des frayeurs animistes ou magiques. L'idée religieuse normale, dont on peut attendre la prompte intervention, semble pourtant appartenir à un second moment (2).

Tous les cadavres sont impurs chez les Israélites, sauf, bien entendu, ceux des animaux purs mis à mort selon les règles prescrites. Les Babyloniens tenaient les cadavres pour impurs (3). De même les Arabes, à en juger par certains indices (4). L'horreur instinctive

(1) Lagrange, ouvr. cité, p. 155.
(2) Koenig, art. cité, p. 564 sq. ; Lagrange, ouv. cité, p. 144, 156.
(3) A. Jeremias, *Das alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig, Hinrichs, 1906, p. 432.
(4) Lagrange, ouv. cité, p. 145.

que les cadavres inspirent, jointe à un souci élémentaire d'hygiène et de propreté, suffit, au jugement du P. LAGRANGE, à expliquer l'attitude des Sémites à leur endroit (1). D'autant plus que nous ne voyons apparaître bien nettement, ni dans les textes, ni dans les rites de purification, aucune considération d'ordre supra-sensible. L'idée d'opposition entre la mort et le divin semble elle-même dérivée, secondaire, quoique naturelle pour diverses raisons.

Parmi les maladies contagieuses, on peut s'étonner avec le Dr. KOENIG, que, seule, la lèpre soit regardée comme impure par les Israélites. Il faut toutefois remarquer qu'entre les maladies contagieuses connues comme telles et courantes, la lèpre a quelque chose de particulièrement répugnant. Dans sa racine, estime avec raison le P. LAGRANGE, cette déclaration d'impureté n'est pas autre chose qu'une mesure de préservation sanitaire (2). La lèpre dite des maisons a manifestement la même signification. Nous sommes, ici en particulier, sur le terrain, non pas de l'animisme, ni de la magie, ni non plus des considérations religieuses, mais de l'expérience, de la raison, du souci du bien humain. Chez les autres Sémites, nous ne découvrons clairement aucune impureté de ce type, mais l'on est fondé à l'attribuer aux lacunes de notre information.

CONCLUSION.

Que l'on étudie en eux-mêmes les faits sémitiques ou qu'on les envisage du point de vue général de l'ethnologie historique, il apparaît donc de plus en plus que l'on doit se tenir en garde contre le recours, supposé d'emblée légitime ou même le seul possible, dans ce domaine des interdits ou tabous, aux explications d'ordre animiste ou magique, qui obsèdent les anthropologistes de l'ancienne École. D'autre part, et pareillement, il semble que l'on doive se garder d'y faire intervenir, dès le premier moment, les considérations d'ordre spécifiquement religieux, qui, en général, n'apparaissent qu'au second moment, quoique très vite et naturellement. La sphère où se sont tout d'abord formulés ces interdits, c'est d'ordinaire celle des instincts humains, en soi normaux, des observations sensibles et expérimentales, des soucis plus ou moins réfléchis, ayant pour objet le bien humain individuel ou collectif, c'est-à-dire des sentiments et des considérations rationnels. Toutefois, c'est

(1) LAGRANGE, ouv. cité, p. 156.
(2) LAGRANGE, ouv. cité, p. 155.

restreindre à l'excès l'étendue de ces sentiments ou considérations, et c'est simplifier indûment leur diversité que de s'attacher avec Ernest RENAN au seul souci de propreté, ou peu s'en faut. Cette explication beaucoup trop étroite, si l'on considère la question de la pureté, même physique et extérieure, dans toute son étendue, rend suffisamment compte, en revanche, des purifications (ablutions, vêtements spéciaux) par où l'on se disposait aux cérémonies sacrées. Et c'est à la vérité ce qu'Ernest RENAN avait directement en vue.

BIBL. — La bibliographie a été donnée par manière de références au cours de la conférence.

[19] Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern,

von Univ. Prof. Dr. Alexander GAHS, Zagreb.

Um sich in der Fülle und Mannigfaltigkeit der Opfer Nord-Eurasiens orientieren und deren Ideologie verstehen zu können, ist es vor allem notwendig, die allgemeinen kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der altaischen Völker kennen zu lernen.

Der altaische Sprachstamm (im Sinne Prof. WINKLER's) umfasst, vom Osten ausgehend, folgende Völkerfamilien : die *Tungusen*, denen auch eine Schicht der heutigen *Japaner* wohl zuzurechnen ist, die *Mongolen*, die *Türken*, die *Samojeden* und die *Ugro-Finnen*.

Linguistik, Vorgeschichte und Geschichte, Ethnologie und Anthropologie haben sicher bewiesen, dass im Gebiete der Altaier verschiedenartige Völker- und Kulturmischungen stattgefunden haben. Die heutige Religion der Altaier ist ein treues Abbild dieses Mischungsprozesses. Wie soll man sich aber da auskennen ?

P. W. SCHMIDT, mein sehr verehrter Lehrer, hat dafür die Möglichkeit geschaffen. Er hat nämlich einige Elemente, die den Altaiern gemeinsam, den benachbarten Völkerfamilien aber fremd sind (wenigstens ursprünglich), herausgearbeitet und einen selbstständigen, den nomadisch-viehzüchterischen Kulturkreis aufgestellt, zu dem dann auch eine Schicht der Arier gehört. So hat er eine ausgezeichnete Arbeitsmöglichkeit hergestellt.

Von den Hauptelementen dieses Kulturkreises ist vor allem die *Viehzucht* zu nennen, und zwar nur die *des Renntieres* bei den Nord- und *des Pferdes* bei den Süd-Altaiern (und Ariern). Die Hornviehzucht muss man den Altaiern als ursprüngliches Kulturgut absprechen. Dafür aber kommt die *Jagd* bei allen Altaiern vor. Das zweite Hauptelement des nomadisch-viehzüchterischen Kulturkreises ist das *Patriarchat*. Ein drittes kommt aus der Religion hinzu : die *Verehrung des Himmels* als eines persönlichen Höchsten Wesens.

Die heutige Götterlehre der Altaier führt uns diejenigen Wesen vor, an welche Opfer gerichtet werden, sie macht auch die verschiedenen Arten der Opfer verständlich und macht uns mit deren Grundgedanken bekannt. Darum drei Teile : die Götterlehre, die Opfer, die Ideologie der Opfer.

I. — Die Götterlehre.

Bei tieferer Untersuchung kommt man zu dem sicheren Schlusse, dass nur die Himmels- und vielleicht auch Ahnenverehrung den Altaiern von Haus aus angehört, während die s. g. dualistischen Götter und Geister, die sich heute bei ihnen breit machen, ein fremdes Kulturgut darstellen. Hier kann ich die diesbezüglichen Beweise nur kurz andeuten.

1. *Der Himmel als ein persönliches Höchstes Wesen.* — Zwei Tatsachen beweisen die Ursprünglichkeit der Himmelsverehrung bei den Altaiern : die Allgemeinheit dieser Verehrung und ihre mit der Zeit sichtlich zunehmende Verflachung.

a. Bei allen Süd- und Nord-Altaiern, und zwar ohne Ausnahme, finden wir eine und dieselbe Idee : das Höchste Wesen (im Himmel) und der sichtbare Himmel (selbst) sind so eng miteinander verbunden, dass beide überall, wenigstens ursprünglich, einen und denselben Namen tragen können und tatsächlich auch tragen. Trotzdem aber ist der Himmel als Höchstes Wesen überall ein persönliches Wesen und mit allen Eigenschaften eines Höchsten Wesens ausgestattet, und zwar sind diese Eigenschaften in den Hauptzügen wiederum dieselben bei allen Altaiern.

Es muss nachdrücklich betont werden, dass sich keine andere Gottheit bei den Altaiern mit einer solchen Allgemeinheit und Identität in den Eigenschaften aufzeigen kann, und dass sich der Himmel der Altaier mit seinen Eigenschaften von den höchsten himmlischen Göttern aller benachbarten Völkerfamilien wohl

unterscheidet. Die weitere Tatsache, dass in dieser Hinsicht die Arier und die Chinesen den Altaiern am nächsten stehen, ist kulturhistorisch ganz verständlich.

b. Die mit der Zeit sichtlich zunehmende Verflachung der Verehrung des Himmels als eines Höchsten Wesens bei den Altaiern lässt sich am besten bei den Turko-Mongolen verfolgen; man kann sie aber auch bei den übrigen Altaiern wahrnehmen. Die chinesischen Berichte über die ältesten Türken, die alttürkischen Inschriften am Orkhon und mongolischen Geschichtswerke zeigen uns deutlich, dass zur Zeit der nationalen Selbständigkeit die *Kane* der Türken und Mongolen Träger und Hüter ihrer althergebrachten Anschauungen und Einrichtungen waren. Nach allen Quellen aber erscheint in den Aeusserungen der Kane fast ausschliesslich nur der Himmel als Gottheit, wobei all die hohen Eigenschaften des Himmels als eines Höchsten Wesens zum Ausdruck kommen. Und wir können eine Identität nicht nur der diesbezüglichen Ideen, sondern sogar fast auch der Worte im Munde der Kane durch 1.400 Jahre historisch belegen.

Es ist aber ganz natürlich, dass die Kane es nicht verhindern konnten, dass Sklaven aus der Mitte fremdsprachiger Völker Ideen unter den türkischen (und mongolischen) Massen verbreiteten. Das war sicher der hauptsächlichste und natürlichste Weg, auf dem fremde religiöse Ideen unter die altaischen Eroberungsvölker Eingang gefunden haben. Als aber einmal der Kan verschwunden war, und mit ihm auch das Bewusstsein einer grossen Volkseinheit, dann waren auch die religiösen Ideen der breiten, bunt zusammengewürfelten Volksmassen zum Durchbruch und zur Herrschaft gelangt. Heute ist der alte Himmel unter den heidnischen Türken und Mongolen als Gottheit kaum mehr zu merken, während sich ganz andere Gottheiten breit machen.

2. *Die dualistischen Götter und Geister.* — Wir können einen sowohl inneren als auch äusseren, historischen Zusammenhang dieser Götter mit Kulturen feststellen, die mit der nomad.-viehzüchterischen Kultur und dem Himmel als einem Höchsten Wesen im Gegensatz stehen.

a. Fast durch das ganze Gebiet der Altaier (die Tungusen und die Samojeden sind jedenfalls teilweise ausgenommen) finden wir vor allem *drei bedeutende Gottheiten*, die trotz grosser Verschiedenheit und trotz sehr mannigfachen Anpassungen an die nomad.-viehzüchterische Umwelt doch einige gemeinsame Züge aufweisen. Es sind

das *eine grosse*, *weibliche* Gottheit, die bald im Himmel, bald auf oder in der Erde wohnt, und *zwei männliche* Gottheiten. Diese letzteren treten als Brüder oder sogar als zwei Seiten eines und desselben Wesens auf. Im allgemeinen wohnt der eine im Himmel und der andere in der Unterwelt. Von dem ersten kommt das Leben und von dem zweiten der Tod. Weiter werden beide, oder wenigstens einer von ihnen, durch gewisse Tiere symbolisiert oder auch direkt mit ihnen identifiziert Es kommen da in Betracht : Ente, Gans, Schwan, Taucher, Rabe, Hase, der « weise » Igel, Elentier, Stier, und ganz besonders der schwarze Bär, bzgw. im Amur-Gebiete sein Stellvertreter, der Tiger. Diese Gottheiten sind bei den türk. Jakuten, Abakan- und Altai-Tataren, weiter bei den mongol. Burjaten, endlich bei den Ugriern und Ost-Finnen stark entwickelt. Die Beziehungen dieser Götterwelt zu den fremdsprachigen Nachbarvölkern sind offenkundig. Hier nur ein Beispiel : die Jenissejer (die nach K. Donner mit den Tibeto-Birmanen sprachlich verwandt sind) verehren einen Gott im Himmel, eine unterirdische weibliche Gottheit und einen Gott der Erde, den Bären ; die beiden letzteren sind Wächter der ganzen niederen Geisterwelt (Castrén). Ausserdem ist es klar, dass die hohe weibliche Gottheit, besonders bei den türk. Jakuten und bei den Ugriern, in eine streng vaterrechtliche Kultur ganz einfach nicht hineinpasst.

b. Aber dieselben Götter stehen auch in enger Beziehung zu einer ausgesprochenen *Lunarmythologie*, die schon durch die erwähnten Tiere angedeutet wird. Diese Mythologie findet man in unzähligen Varianten auf dem ganzen Gebiete Nord-Eurasiens, und es gibt kaum ein Detail von ihr, das in einer mehr oder weniger auffallenden Uebereinstimmung bei den östlichen Paläo-Sibiriern und Nordamerikanern oder bei den Kaukasiern und Austronesiern nicht wiederkehren würde.

Zwei Hauptthemen werden da behandelt : die Entstehung der Erde und die Entstehung des Menschengeschlechtes. Das erste Thema enthält ein typisches lunarmythologisches Motiv : das *Wachsen der Erde*. Wichtiger für uns ist hier das zweite Thema. Bei den türk. nordwestlichen Altai-Tataren hören wir folgendes : nachdem der alte Himmel den « schlechten » ersten Menschen *in* die Erde verbannt hatte, « liess er einen Baum mit 9 Zweigen *aus* der Erde wachsen und unter jedem Zweige schuf er einen Menschen ; diese 9 Menschen waren die Stammväter der 9 Völkerstämme, die bis jetzt das Erdenrund bewohnen » (Radlov). Bei den Abakan-

Tataren heisst es wiederum, dass vor dem Hause des « schwarzen Fürsten » in der Unterwelt 9 Lärchen stehen, die aus einer Wurzel herausgewachsen sind (CASTRÉN). Endlich sagt die Mythe der südöstlichen Altai-Tataren, dass sowohl der « weisse » als auch der « schwarze » Fürst je 7 oder 9 Söhne hat (POTANIN). In den schamanistischen Opfer-, Weihe- und sonstigen Ceremonien spielen in ganz Sibirien 9 (7) Bäume oder ein Baum mit 9 (7) Aesten oder ein Pfahl mit 9 (7) Kerben eine grosse Rolle. Diesen *Menschheitsbaum* aus dem bekannten Weltenbaum der Hochkulturen herzuleiten, wie es U. HOLMBERG will, geht schon deshalb nicht an, da seine Wurzel bis nach Südost-Australien reicht, wo bei den Initiationsceremonien der mit einer Lunarmythologie schon vertrauten Juin auf das Grab des den ersten Mond-Menschen darstellenden Mannes ein Baum aufgerichtet wird (P. W. SCHMIDT). Die Verbindung zwischen Sibirien und Australien können herstellen : die Tibetaner, die tibeto-birm. Katchin, die austron. Dajak, aber ganz besonders die Insel Nias, die gerade in der Schöpfungsmythe mit den nordwestlichen Altai-Tataren übereinstimmt und eine natürliche Verbindungsbrücke zwischen Asien und Oceanien bildet. Dort heisst es, dass der erste, vom Höchsten Wesen geschaffene Mensch starb, und dass aus seinem Munde die Krankheitsgeister, bzgw. ein grosser böser Geist hervorging, während aus der Herzgrube ein Baum wuchs, « von dem die Tausende der Menschen abstammen ». Von ihm wird aber in einer Variante auch ausdrücklich gesagt, dass er 9 Knospen getragen hat (P. W. SCHMIDT). Setzt man an die Stelle des Höchsten Wesens, bzgw. an die Stelle des lunarmythologisch aufgefassten ersten Menschen, die lunar-tellurische Urmutter, so haben wir die mutterrechtliche Fassung der Lunarmythologie, wie wir sie in Melanesien und Kaukasus, in Nord-Eurasien und Nord-Amerika antreffen. Nun können wir gleich hier sagen, dass die dualistischen Hochgötter mit ihren Nachkommen, den 9 (7) Götter-Geistern, letzten Endes eben nur einen und denselben ersten Menschen darstellen, der von der lunar-tellurischen Urmutter stammt und von ihr die Keime sowohl des Lebens als auch des Todes erhält und in sich trägt, aber durch seine Nachkommen doch wieder weiter lebt, obwohl auch die Nachkommen immer wieder sterben müssen. So stecken in ihm zwei von der Urmutter ererbte Kräfte : eine lebenbringende und eine todbringende Kraft — das sind eben die beiden gegensätzlichen Brüder, die Hochgötter.

Aber auf der Insel Nias hat man die Mythologie auch praktisch

angewendet. Es handelt sich nämlich um « das Holen, Heraufholen des *moko-moko*. Dieses letztere ist eine kleine Spinne....., die man für das Ueberbleibsel des Herzens hält..... Um dem *moko-moko* den Weg aus dem Grabe zu ermöglichen, stellt man einen Stengel auf den Sarg so, dass er aus der Erde hervorsieht... Aber es geschieht auch noch etwas Besonderes... So legt der älteste Sohn seinen Mund auf den des sterbenden Vaters und empfängt dessen Geist » (P. W. Schmidt). Also zur Fortpflanzung des Lebens sind notwendig : neben einem Stengel, d. h. einem *Baume* en miniature, erstens das *Herz* und zweitens die *Lungen*, aus denen ja der Hauch, der « Geist » kommt. Da aber nach der Ansicht vieler Völker, so z. B. gerade der palaö-sibir. Tschuktschen, der Sitz der Seele, des « Hauches » in der Leber ist, so kann natürlich an die Stelle der Lungen die *Leber* treten. Tatsächlich wird bei den Tschuktschen dem Toten die Leber und das Herz geöffnet, um die Todesursache festzustellen.

c. Wir müssen noch das Kind der vorgeführten Lunarmythologie, den berüchtigten *Schamanismus* kurz berühren, der tatsächlich ganz und gar in der Lunarmythologie und ihrer kulturhistorischen Umgebung seine Wurzel hat. Die Darlegung dieser Beziehungen muss ich leider hier übergehen. Es sollen doch drei Sachen aus dem eigentlichen Schamanismus kurz erwähnt werden.

Für jeden echten oder « grossen » Schamanen ist dreierlei notwendig : erstens die Weihe, zweitens ein besonderes Kleid, drittens die Trommel. Ueber die *Weihe* hören wir bei den türk. Jakuten folgendes : « Die zu Weihenden machen in ihren Extasen, die von Halluzinationen begleitet sind, alle Qualen des Kopfabschneidens und Zerhacktwerdens in fühlbarer Weise durch » (Priklonsky). Wie sich dieser Vorgang bei den paläo-sibir. Jukagiren und den alten Kaukasiern viel realer abspielte, werden wir später hören. Das *Schamanenkleid* trägt wiederum eine Reihe von Abzeichen, die die Tendenz zeigen, ein bestimmtes Tier nachzubilden ; es kommen da in Betracht entweder ein Vogel oder ein Hirsch oder ein Bär (Holmberg). Das sind aber jene Tiere, mit denen der doppelgestaltige erste Mond-Mensch symbolisiert oder auch direkt identifiziert wird, dessen Schicksal der Schamane eben in der Weihe durchleben muss. Was endlich die *Trommel* betrifft, so muss ich auf einen überraschenden sowohl inneren wie äusseren Zusammenhang hinweisen. Erstens nämlich hat jede Form der altaischen Schamanentrommel ihre Parallele bei einem nicht-altaischen Volke, und alle Formen — zusammen mit der Sanduhrtrommel des freimutterrecht-

lichen Kulturkreises in Oceanien und Afrika — gehen auf die tibetanische Doppelschädeltrommel zurück. Das besagt also, dass der ganze Schamanismus, der in der schamanistischen Trommel wirklich konzentriert ist, für die Altaier als ein Import angesehen werden muss. Zweitens zeigt das tibetanische Urbild und ein Nachbild bei den türk. Altai-Tataren, dass die Schamanentrommel auf einen bestimmten Schädelkult, eben den des ersten Mond-Menschen hinweist. Mit diesem Schädelkulte stehen dann offenbar auch die Schamanenmasken im Zusammenhange.

II. — Die Opfer.

Sieht man von verschiedenen einfachen Opfergaben ab, so lassen sich auf den ersten Blick zwei Gruppen von Opfern unterscheiden, die sich schroff gegenüberstehen : blutige nämlich und unblutige. Die übrigen zeigen eine lange Reihe von Kontakt- und Mischungserscheinungen zwischen den beiden Hauptgruppen.

1. *Blutige Opfer.* — Von der ersten Gruppe haben wir ein typisches Opfer bei den abakan-tatar. Katchinzen. Diese schliessen in sich die von den türk. Tataren (1 Geschlecht) türkisierten Samojeden (4 Geschlechter) und Jenissejer (3 Geschlechter). Die Samojeden hingegen haben schon früher Jenissejer in sich aufgenommen (Castrén). Es handelt sich da um den Kult der s. g. *weissen Hasenbrust*, eines Schutzgeistes bestimmter Geschlechter. Der « Hase » wird jedes Jahr im Herbst und Frühling « gefüttert », während jedes dritte Jahr von einem ganzen Geschlechte die feierliche Anbetung stattfindet. In einem Haine wird das Idol auf einem Baum aufgestellt. Ein weisses Lamm mit gelbem Gesichte wird folgendermassen getötet : dem lebenden Lamme wird der Bauch aufgeschnitten und *das Herz mit den Lungen* herausgerissen. Ein besonderer *Schamane* tritt nun in Aktion : der « wedelnde (1) ». Er nimmt bestimmte rechte Körperteile des Lammes (an der rechten Seite wächst auch der zunehmende Dunkelmond), hängt dieselben an verschiedenen Stellen des Baumes auf, beschmiert nach einer Weile mit ihnen das Idol und wirft sie zuletzt ins Feuer. Nachdem alles verbrannt ist, wendet er das Idol von der südlichen Seite dem Osten zu (wo eben der Mond vernichtet wird). Endlich, nach einem Schmause, *befächelt*

(1) Vgl. die tibeto-birm. Katchin.

der Schamane mit einem weissen und einem roten Tuche *die Weiber*, welche rückwärts vom Opferplatze sitzen (1).

a. Abgesehen von der letzten Szene, die sonst sehr bezeichnend ist, aber anderswo fehlt, finden wir ähnliche Opfer weit verbreitet. Einige charakteristische Varianten seien hier noch kurz erwähnt. Bei den abakan-tatar. Sagaiern, d. h. türkisierten Jenissejern wird nach dem üblichen oben angeführten Töten mehrerer Lämmer der Berggeist, der « erhabene *Urvater*, der oben wohnt » von zwei Schamanen unter Trommelschlagen « um die Frucht des gesäten Kornes » gebeten (Radlov-Katanov). Die Mongolen haben auf ähnliche Weise *Stiere, Schaf- und Ziegenböcke* bei dem s. g. Obo (Steinhaufen) geopfert (Banzarov), während die türk. Urjanhajer von dem Obo-Opfer ausdrücklich sagen, dass es dem *Bären*, dem « Urvater aller Menschen und Herrn der Erde und des Wassers » dargebracht wird (Radlov-Katanov). Für denselben Bären, den « *dunklen Fürst* » haben die türk. Jakuten im Herbst ein feierliches Opfer, das von 9 *männlichen und* 9 *weiblichen Schamanen* geleitet wird (Jochelson). Wie ein echt schamanistisches Opfer bei den Jakuten ausgeführt wird, zeigt folgende Beschreibung : Eine *Kuh* wird zum Schamanen geführt, der sie mit Wut (Verzückung) an den Hörnern packt, zu Boden wirft und auf ihr reitend singt und trommelt ; dann schneidet er der lebenden Kuh die Füsse ab, schlitzt ihr die Brust auf, *reisst das Herz heraus* und hebt es noch zuckend mit der Hand in die Höhe ; zuletzt beisst er in das Herz, als ob er es essen wollte, und beschmiert sich mit dem Blute das Gesicht, die Hände und das Gewand (2). Man muss hier, wenn nicht schon früher, ganz unwillkürlich an die südasiatischen und mexikanischen Menschenopfer denken. Dass aber all die bis jetzt besprochenen Tieropfer tatsächlich nur Substitute ähnlicher *Menschenopfer* sind, dafür liefern uns den Beweis u. a. die fin. Wotjaken, die ausgesprochene Ackerbauer sind. Bei ihnen wurden früher jedes dritte Jahr (*sic*) Menschenopfer dargebracht. In einer Gemeinde ereignete sich in den letzten grossen Hungersjahren ein religiöser Mord, über den die Strafverhandlung noch im J. 1894 schwebte, und der so ausgeführt wurde ,dass *Herz und Leber* auf sehr geschickte Weise aus dem Körper entfernt waren (3).

Ich glaube, dass man über die Zugehörigkeit all der angeführten

(1) Radlov-Katanov, *Obrazcy*, IX, 506-507.
(2) Sjerosevsky, *Jakuty* I, 649-650.
(3) Krohn, im *Globus*, 1895, Bd. LXVII, S. 367-368.

Opfer zu der im ersten Teile vorgeführten Lunarmythologie kein Wort mehr zu verlieren braucht. Ich möchte nur daran erinnern, dass alle diese Opfer meistens auf eine bestimmte Zeit festgelegt und mit Hornvieh und dem Schamanen aufs engste verbunden sind.

b. Wir finden weiter eine ganze Reihe Opfer, bei welchen neben den besprochenen Elementen auch ganz entgegengesetzte auftreten. Als ein typisches Opfer dieser Art muss das feierlichste Opfer der türk. Altai-Tataren (1) angesehen werden. In der ganzen Prozedur kann man m. E. zwei Opfertypen unterscheiden, beide vermischt und deswegen auch etwas verwischt. Das qualvolle Töten des Pferdes und das Herausreissen seiner Zunge, wie auch die Fleischdarbringung an den « weissen Fürsten » deuten auf die schamanistischen Blutopfer. Die Darbringung des *Pferdes*, da es *noch lebt*; der « horror sanguinis »; die Aufstellung des ganzen Pferdes auf ein Gerüst nach dem Töten, so weit es nur noch möglich ist; weiter die *Anrufung des Himmels* und die ganz am Ende zusammenhanglos für sich ausgeführte Besprengung einer Birke mit *Kuhmilch* deuten auf ein eigenartiges und unblutiges Opfer. Etwas ähnliches finden wir bei den schon erwähnten abakan-tatar. Katchinzen und Sagaiern. Im Hochsommer zur Zeit des Vollmondes wird ein grosses allgemeines Fest begangen, das ausdrücklich « Opfer an den Himmel » genannt wird, und bei dem *der Schamane nicht einmal anwesend ist*; die ganze Ceremonie wird von einem Manne aus dem Volke geleitet. Es werden Lämmer auf die schon besprochene Weise getötet, aber vorher gibt es eine feierlich ausgeführte Besprengung der Birke, und zwar mit *Stutenmilch*, sowohl frischer wie auch gesäuerter (*Kumys*). Sehr bezeichnend ist auch das Gebet. Der Leiter betet vor und ruft dabei die « 9 Götter » um langes Leben, Gesundheit und Wohlstand an, aber das Volk schreit aus vollen Kräften nach jedem Abschnitte: « O Himmel ! » (2). Bei denselben Katchinzen kommt auch noch ein s. g. Bergopfer vor. Es werden 7 Lämmer auf die übliche Weise getötet; man besprengt die Birke wie beim Opfer an den Himmel, dabei steht aber an der Birke angebunden ein s. g. *geweihtes Pferd*, das nicht getötet wird; in dem Gebete, das der Schamane vorträgt und das anfangs an den Berggeist gerichtet ist, heisst es auf einmal ganz am Schlusse: « Es möge unser Opfer samt den Gebeten, die

(1) Radloff, *Aus Sibirien*, Bd. II, S. 20 ff.
(2) Radlov-Katanov, *l. c.*, S. 381-384.

wir jetzt rezitiert haben, bis zu dem Fürst-Himmel (*Kan Tegir*) gelangen (1)..... »

2. *Unblutige Opfer.* — Damit sind wir bei der zweiten Gruppe der altaischen Opfer angelangt. Diese vereinigt in sich zwei unblutige Elemente : die *Pferdeweihe* und die *Kumyslibation*, und besteht nur aus diesen Elementen. Wir finden solche Opfer bei den Mongolen und den türk. Jakuten. Wichtig ist noch, dass die Samojeden ebenfalls eine *Renntierweihe* kennen (2). Bei den Mongolen und Jakuten sind diese Opfer mit den grössten, sogar Nationalfesten verbunden. Die Mongolen feiern es im Frühling und nennen es *Urus-Sara.*

a. Den Grundgedanken des Urus-Sara finden wir noch stärker in dem berühmten jakut. *Ysyah* ausgeprägt. Hier muss ich vor allem betonen, dass das heutige Höchste Wesen der Jakuten, der « weisse Fürst » *Ai Toen*, den alten Himmel nicht verdrängt, sondern absorbiert hat. Es gibt dafür einen m. E. durchschlagenden Beweis, den ich aber hier nicht ausführen kann. Weiter ist zu bemerken, dass alle Berichte über den Ysyah, sowohl aus den jakut. Ueberlieferungen selbst, als auch aus den Beobachtungen mehrerer Forscher einstimmig wiederholen, dass Ysyah dem *Ai-Toen* (*Tangara*) gewidmet und *mit Kumys* gefeiert wird, also *mit dem par excellence nomad.-viehzüchterischen Produkte.* Es ist noch zu betonen, dass beim Ysyah der Schamane keine Rolle spielt : als Leiter fungiert der *Familienvater* oder das *Geschlechtshaupt* oder überhaupt ein Alter. Denn das ist endlich für den Ysyah noch bezeichnend, dass er an und für sich an keine bestimmte Zeit gebunden ist : es gibt *private* und *allgemeine* Ysyah. Ueberhaupt wurde jede wichtige und feierliche Begebenheit, sowohl einzelner Familien (z. B.eine Hochzeit), wie auch der Gemeinde (z. B. Kriegserklärung), mit dem Ysyah eingeleitet. Doch gab es auch zwei regelmässig jährlich wiederkehrende und allgemeine Ysyah : der kleine im *Frühling*, der mit dem Urus-Sara der Mongolen, und der grosse im *Hochsommer*, der wiederum mit dem feierlichen Opfer an den Himmel der Katchinzen zusammenfällt. Bei diesen jährlichen Ysyah wurde eine regelrechte *Volksversammlung* abgehalten, in der alle administrativen, politischen und militärischen Angelegenheiten besprochen wurden. Das Opfer selbst ist charakterisiert : erstens durch die *absolute Abwesenheit aller Merkmale irgendwelchen Blutopfers* ; zweitens durch seine Einfachheit. Die

(1) *Ibid.*, S. 570-572, 577-578.
(2) Czaplicka, *ERE*, Bd. XI, S. 176.

Hauptceremonie besteht in folgendem : der Leiter nimmt ein besonderes, mit Kumys gefülltes Gefäss in die Hand, lässt sich auf die Kniee nieder und singt ein Gebet an den *Urün-Ai-Tangara*, d. h. den « weissen Schöpfer-Gott », eigentlich « *Schöpfer-Himmel* » ; nachher hebt er das Gefäss dreimal in die Höhe und ruft « *Urui* ! » (etwa wie « Hurra ! ») aus ; zuletzt giesst er etwas Kumys auf die Erde oder auch ins Feuer, trinkt selbst etwas davon und übergibt das Gefäss dem vornehmsten von den Anwesenden, der auch etwas trinkt und das Gefäss der Reihe nach weitergibt. Unterdessen verteilt man andere Gefässe mit Kumys unter das Volk. Es folgt eine allgemeine Unterhaltung : die Jugend singt alte Chorlieder, nachher werden Wettrennen, Wettkämpfe und ähnliches veranstaltet. Damit wurden früher wahre Kriegsmanöver abgehalten (1). Endlich behaupten einstimmig mehrere Ueberlieferungen der Jakuten (2), dass früher beim grossen Ysyah, im Hochsommer dem *Urün-Tangara Pferde geweiht wurden*, und zwar ein weisser Hengst und weisse Stuten. Gerade zu derselben Zeit werden auch am Abakan bei den Katchinzen, gelegentlich des grossen Opfers für den Himmel, neue Pferde ausgewählt und « der Gottheit » geweiht (Pallas, Radlov).

b. Alle kulturhistorischen Kriterien scheinen demnach für die Zuweisung dieser unblutigen Opfer zu der ursprünglichen Kultur der altaischen Jäger- und Hirtenvölker zu sprechen. Auch einige psychologische Gründe können diese Annahme sehr gut unterstützen. Andererseits aber halte ich es für höchst wahrscheinlich, dass auch ein bestimmtes Töten des Opfertieres zu den ursprünglichen Opfern der nomadischen renntier- und pferdezüchterischen Altaiern doch gehört. Ich meine das *opferliche Ersticken* der Renntiere mit Lasso bei den Samojeden und das einfache *Abschlachten* der Renntiere bei den ugr. Ostjaken und der Pferde bei denselben und bei den Tungusen (z. B. Orotchonen). Solches Töten der Opfertiere scheint ebenfalls in den Opfern der alten Türken und Tungusen, wie auch der alten ugr. Magyaren vollführt worden zu sein (3).

III. — Die Ideologie der Opfer.

Diese ist schon aus dem Tatsachenmaterial ziemlich klar. Die kulturhistorischen Beziehungen einzelner Opfergruppen werfen

(1) Vgl. z. B. Sjerosevsky, *o. c.*, S. 462-463. — (2) Ebenda.
(3) Siehe ferner die Anmerkung, S. 246.

noch grösseres Licht auf deren Ideologie. Es ergeben sich aber aus einigen, gleich zu erwähnenden Tatsachen auch weitere Ausblicke, und zwar für beide Opfergruppen.

1. *Unblutige Opfer.* — Es scheint, dass bei diesen die aus dem Tatsachenmateriale gewonnene Ideologie einen weiteren Aufschluss auch über deren kulturhistorische Zugehörigkeit geben kann. Ich habe da vor allem den jakut. Ysyah vor Augen. Sein *rein religiöser Charakter* erhellt aus dem folgenden, von einem Alten vorgetragenen Gebete : « Ai-Toen, *ich danke dir* ! Du hast uns den Sommer gegeben, du hast uns viele Kälber, Füllen und Milch geschickt. Du hast den Wald mit dem Frühlingsschmuck, die Wiesen mit grünem Gras bekleidet. Bald wird das Mähen und die Ernte, die von uns längst erwartete Wohltat, herankommen. Zu dir, Ai-Toen, erhebe ich dieses Gefäss mit Kumys und *herzlich bitte ich dich* : *segne* uns und unser Vieh, gib fettes Gras unseren Wiesen, Gesundheit und Kraft unserem Vieh ! Toen, nimm unser Opfer an, trinke von unserem Getränke und segne es, damit auch wir, nachdem wir es genossen haben, gesund und glücklich seien (1) ! » Nimmt man noch die grosse, sowohl private als auch sociale Bedeutung des Ysyah hinzu, so muss man sagen, dass sich in demselben der religiöse Geist, besonders der lebendige Glauben an den alten Himmel als ein Höchstes Wesen der alttürkischen Inschriften am Orkhon treu wiederspiegelt. Aber noch mehr. Priklonsky und Jochelson betonen es ausdrücklich, dass der Frühlingsysyah ein *Primitialopfer* ist. Damit aber bekommen die Chorlieder und die Wettspiele auch eine eigene Bedeutung.

In den Chorliedern wird zuerst die Frühlingsnatur und die alte Wirtschaft der Jakuten (ein reines Viehzüchtertum !) geschildert, dann das nomadische Leben mit den Zugvögeln und die sociale Organisation mit verschiedenfarbigen Füllen verglichen. Schliesslich werden ethische Vorschriften verkündet : « wie nämlich die verschiedenen Schichten des Volkes sich gegeneinander verhalten müssen : die Männer zu den Weibern, die Jungen zu den Alten, die Reichen zu den Bettlern, die Vorsteher zu den Untertanen » (2). Nimmt man jetzt noch hinzu, dass die Wettspiele eine Schule der Geschicklichkeit, Ausdauer und Kriegskunst für die Jugend sind, dann kann man m. E. in dem ganzen Ysyah leise Anklänge an die

(1) Priklonsky, in *Zivaja Starina*, 1891, Bd. I, H. 2, S. 25.
(2) Sjerosevsky, *o. c.*, S. 464.

Initiationsceremonien der Urkulturen nicht verkennen. Damit aber wäre der Ysyah mit den verwandten Opferfesten anderer Altaier der schamanistischen Kultur gänzlich entrückt. Denn mit diesen Anklängen, so wie mit dem *Primitialopfer* und dem angedeuteten *Moralkodex*, rückt der Ysyah den Urkulturen nahe. Auch andere Elemente der ursprünglichen altaischen Kultur : wie die *Gottesidee*, *Bestattung*, *sociale Einrichtung*, *Wohnung*, *Waffe* und *Wirtschaft* weisen in derselben Richtung hin. Darin hätten wir zugleich den Beweis : erstens, dass die nomad. Jäger- und Hirtenvölker tatsächlich direkt aus der Urkultur hervorgegangen sind ; zweitens, dass dieser Kulturkreis von den drei primären der jüngste sei, weil er nämlich bis auf den heutigen Tag so enge Beziehungen zu der Urkultur bewahrt hat und fast gleich nach seiner Entstehung schon von allen Seiten von den mutterrechtlichen Kulturen überflutet wurde, welche wiederum jünger sind als die totemistische.

2. *Blutige Opfer.* — In diesen finden wir sowohl religiöse als auch magische Elemente. Die religiösen offenbaren sich in den Gebeten, die magischen in einer bestimmten Opferung und in den sie umgebenden Ceremonien. Diese Magie ist eine *geistige Magie* der mutterrechtlichen Kulturen. Sie geht offenbar aus der Lunarmythologie hervor und lehnt sich eng an sie an, indem sie in den Opfern und sonstigen schaman. Ceremonien die Mythe nachahmt und darstellt. In den angeführten Opfereinzelheiten konnte man ihren Zweck klar erkennen : *die Erneuerung des Lebens*, *bzw. der Fruchtbarkeit* der Frauen und der Felder durch die symbolische Wiederholung des Schicksals des Urmondmenschen und Heilbringers durch das Opfer. Dabei hat der Schamane eine überaus wichtige Rolle. Ja, auf Grund vieler Tatsachen müssen wir zu dem Schlusse kommen : *der Schamane ist der Urmondmensch und der Heilbringer.* Dafür sprechen schon viele Ursprungssagen über die Schamanen. Klar ist diese Idee in der Ausrüstung des Schamanen ausgedrückt : Mit dem Kostüm und der Gesichtsmaske kleidet sich der Schamane in das Aeussere des Urmondmenschen ein, in der Trommel hat er seinen Schädel und während der Ceremonie überfällt ihn sein Geist. Und eben deswegen muss sich der Schamane, ebenso wie der Urmondmensch, auch *zerstückeln* lassen, um das Leben und die Fruchtbarkeit zu sichern, wie wir jetzt zeigen werden.

Wir haben schon gesehen, dass die schaman. Tieropfer eigentlich nur Menschenopfer ersetzen. Wir haben weiter gesehen, dass der jakut. Schamane in seiner Weihe auf eine geistige Weise « alle

Qualen des Kopfabschneidens und Zerhacktwerdens durchmachen » muss, und dass er diese Procedur an einer Kuh, auf der er reitet, singt und trommelt, mit Verzückung auch tatsächlich ausführt. Nun finden wir bei zwei nicht-altaischen Nachbarvölkern einen ähnlichen Vorgang ausgeführt an dem Schamanen selbst. Von den alten östlichen Kaukasiern berichtet uns STRABO (1) folgendes : Die Mondgöttin, das Höchste Wesen, hat « viele Tempeldiener, von denen viele enthusiastisch begeistert prophezeien (2) ; im Falle aber, dass einer von diesen mehr besessen in den Wäldern allein herumirrt, lässt diesen der Priester(vorstand) ergreifen und in Ketten schlagen und nährt ihn reichlich ein Jahr hindurch... ; dieser wird dann als Opfer der Göttin vorgeführt... Einer mit der hl. Lanze... sticht [den Schamanen] durch die Rippen *ins Herz* ; nachdem der Leib an einen Ort gebracht worden ist, treten alle herbei, um am Sühnopfer teilzunehmen ». Nach JOCHELSON wiederum wurde bei den paläosibir. Jukagiren der Clanschamane nach dem Tode « *anatomisiert* », d. h. man trennte von den Knochen das Fleisch ab, welches, zusammen mit den Knochen, an alle Mitglieder des Clans verteilt und von diesen als Amulett getragen wurde, wobei « der alte Mann » (Häuptling) des Clans den Schädel bekam (Ziv. Star., X, 181). Endlich haben wir bei den östl. Paläosibiriern dafür die Vorbilder in den s. g. Bärenmysterien. Bei den Ainu z. B. wird jährlich ein junger Bär, also der « Urmondmensch » und « schwarze Fürst », im Frühling gefangen und wie der Schamane bei den alten Kaukasiern bis Herbst reichlich genährt, und zwar von einem Weibe ; im Herbst findet von Seiten eines ganzen Dorfes die feierliche Opferung des Bären statt. Unter Weinen und Klagen der Frauen und Mädchen wird dem Bären von den Männern mit gemeinsamen Kräften ein Pfahl in den Rachen getrieben ; der Leib wird geschmückt und dann zergliedert. *Den Frauen und Mädchen* wird insbesondere von der *Leber* zugeteilt (3).

Ich bin der Meinung, dass diese mutterrechtlich- schaman. Opfergebräuche ein Wegweiser sein können für das Verständnis der vorderasiatisch-ägyptischen Mysterienkulte, wenn man in der hier angedeuteten Richtung weiter forschen wollte.

Zum Schlusse noch zwei methodologische Bemerkungen. Bei meinen Untersuchungen über die altaischen Völker, die diesem

(1) *Geographica*, l. XI, c. 4.
(2) Also Schamanen sind ! A. G.
(3) CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*, S. 296-297.

Vortrage zugrunde liegen, war mir zweierlei sehr behilflich : erstens das, was man ein « Verwandtschafts- und Gegensätzlichkeitskriterium » nennen könnte ; zweitens eine gegenseitige Beleuchtung von Mythe und Ritual. — Wenn nämlich in einem Gebiete, wie es in Nordasien und sicher auch in manchen Teilen Afrikas der Fall ist, zwei oder mehrere Kulturen sich gänzlich überlagern und mischen, so kann man nur auf diese Weise kulturhistorisch vorwärts kommen, dass man ein charakteristisches Kulturelement in einer bestimmten Form herausgreift und seinen *inneren* Beziehungen zu bestimmten Formen anderer Kulturelemente nachgeht ; die Sache wird erleichtert, wenn man zwei oder drei solche charakteristische Kulturelemente in einer bestimmten Form haben kann, die anderswo immer zusammen auftreten, und dann von beiden oder allen dreien die erwähnten inneren Beziehungen weiterspinnt. Es wird sich auf diese Weise ein ganzer, grösstenteils auch *innerlich* zusammenhängender Kulturkomplex herausarbeiten lassen, der dann einem zweiten, in anderen Formen auftretenden Kulturkomplex auch *innerlich* gegenüberstehen wird. So habe ich in Nordasien sichere oder sehr wahrscheinliche, direkte oder indirekte *innere* Beziehungen des Schamanismus zu einem ganzen Kulturkomplex gefunden, der mit der ursprünglichen, einfachen und genuinen Kultur der Altaier nichts zu tun hat und den Altaiern so fremd ist, wie den alten Jenissejern und alten Kaukasiern das Pferd. Eine dritte, anscheinend totemistische Kultur fällt dann von selbst heraus. — Was endlich die gegenseitige Beleuchtung von Mythe und Ritual betrifft, so hat jeder leicht einsehen können, wie die Lunarmythologie von der Insel Nias die nord-eurasiat. grausam-blutigen Opfer restlos erklärt. Andererseits haben aber die auf derselben Linie stehenden Menschen- und besonders Schamanenopfer ein Licht auf die Lunarmythologie geworfen, indem sie den Heilbringercharakter des Urmondmenschen und Schamanen offenbaren. Da nun bei den vorderasiatisch-ägypt. Mysterienkulten die ihnen zugrunde liegende Mythe meistens verschwunden oder verunstaltet worden ist, so könnten die Mythen bestimmter primitiver Völker, welche ähnliche Mysterienkulte und Opfergebräuche haben, und deren kulturhistorischer Zusammenhang mit dem vorderasiatisch-ägypt. Gebiete durch die Kaukasier hergestellt werden kann, ganz bestimmt ein Licht auf die alten Mysterienkulte werfen.

BIBL. — Abgesehen von der *russischen Literatur*, die vielen sicher nicht zugänglich ist : A. CZAPLICKA, *The Turks of Central Asia*, 8°, Oxford, 1918 — W. RADLOFF,

Aus Sibirien[2], 2 Bde. in-8°, Leipzig, 1893 ; *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, 3 Bde. in-8°, St. Petersburg, 1895, 1897, 1899 — G. Pullé, *Historia Mongolorum* ; *Viaggio di F. G. da Pian del Carpine ai Tartari nel* 1245-1247, 8°, Firenze, 1913 — A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, 8°, Oxford, 1914 — O. Daehnhardt, *Naturagen*, 8°, Bd. I, Leipzig-Berlin, Teubner, 1907 — W.-L. Priklonsky, *Ueber das Schamanentum bei den Jakuten*, *in* A. Bastian, *Allerlei aus Volks- und Menschenkunde*, 8°, Bd. I, Berlin, 1888, S. 192 ff. — W. Jochelson, *Kumiss Festivals of the Yakut* ; reprinted from the *Boas Memorial Volume*, 8°, New York, 1906, p. 257 ss. — J. Curtin, *A Journey in Southern Siberia*, 8°, London, 1909.— De Dobbeler, *Die Samojeden*, in *Globus*, 1886, Bd. XLIX, S. 167 ff., 182 ff., 199 ff., 215 ff. — S. Patkanov, *Die Irtysch-Ostjaken*, 8°, St. Petersburg, 1897.— M. Buch, *Religion und heidnische Gebräuche der Wotjaken*,in *Globus*, 1881,Bd. XL, S. 218 ff., 231 ff., 248 ff., 282 ff., 316 ff., 326 ff., 347 ff.

[20] Idee morali in Egitto nell' età greco-romana,

dal Prof. Dott. A. Calderini, Milano.

L'argomento che mi permetto di sottoporre, egregi Colleghi, alla vostra attenzione, benchè si riferisca a popoli così detti civilizzati dell'antichità e a tempi universalmente noti, è di quelli che, fra quanto potessi scegliere nelle mie particolari competenze, mi son parsi più degni di richiamare l'interesse di un'assemblea di dotti, assemblea a cui ciascun oratore, io credo, desidera non solo e non tanto di portare conclusioni definitive di ricerche personali, quanto piuttosto di sollecitare consigli ed incoraggiamenti per raggiungere mete, che sono rispetto all'indagine completa assai lontane. Che questo sia il caso mio, e cioè che una completa esposizione delle idee morali in Egitto nell'età greca e romana, pur desiderabile e desiderata e possibile da comporre, nelle sue conclusioni sia ancora per il momento da studiare, ci tengo a dichiararlo subito, perchè i presenti non aspettino da me più di quello che allo stato attuale delle mie conoscenze io posso dare e più di quello che può essere ragionevolmente contenuto in una breve comunicazione al Congresso.

Desidero però nel medesimo tempo affermare, che due punti mi sono già parsi fin d'ora ben chiari alla mia osservazione, la straordinaria importanza di tale indagine, anche a complemento del classico libro del Wundt (1), per la conoscenza della morale di una parte cospicua del mondo antico, e il particolare rapporto che essa

(1) *Griechische Ethik*, 2 vol., Leipzig, 1911.

può avere colle ricerche di etnologia in genere o di etnologia religiosa in ispecie. Non è necessario anzitutto spendere troppe parole per dimostrare, dopo le preziose osservazioni in cui il Rev. Padre Schmidt (1) nel II dei vostri Congressi definiva il significato e le caratteristiche dell'etnologia religiosa, seguito dal Bros (2), nel libro che voi tutti conoscete, per dimostrare quanto più nitida e luminosa possa riuscire alla nostra indagine la luce del pensiero religioso, quando la possiamo esaminare nel quadro complesso del pensiero e della condotta morale di un individuo e di un popolo. Non mi pare invece che sia stata ancora sufficientemente messa in rilievo, l'importanza che può avere per l'etnologia, quale è stata definita dagli odierni studiosi, lo studio, accanto alla coltura dei popoli non civilizzati, di quella grandissima moltitudine di creature che nel mondo antico, convivendo in condizioni di inferiorità materiale e morale, con le classi privilegiate, a cui appartiene di fatto, e di diritto, la civiltà antica che noi solitamente consideriamo, di quella grandissima moltitudine di creature che rappresentano nello sviluppo della civiltà un grado molto basso ancora e tale che può in molti casi considerarsi al medesimo livello di parecchi di quei moderni popoli che usiamo chiamare non civilizzati.

Se non che, quando voi siate convinti di questa che a me pare incontrovertibile opinione, non mancherete di osservare che i mezzi che sono a nostra disposizione per avvicinare, per esaminare intimamente il pensiero e il sentimento, e quindi le opinioni e la condotta morale di questa moltitudine anonima, sono quanto mai imperfetti, quando non ne facciano al tutto difetto.

Nè vorremmo certamente noi perpetuare l'errore, già troppe volte ripetuto, e ancora non del tutto riconosciuto come tale da molti, l'errore cioè di credere che la morale e più in generale il pensiero e il sentimento degli eletti e dei pochi che è quello di cui la storia ha serbato tracce sufficienti al ricordo, siano identici alla morale e in generale al pensiero e al sentimento della gran parte del popolo minuto, di quello che silenziosamente e lentamente, qualunque sia la varietà degli avvenimenti politici e delle mutazioni di teorie filosofiche e di fedi religiose, di quello che procede a preparare le sue profonde rigenerazioni o le sue fatali decadenze.

Ora per raggiungere colla nostra indagine moderna, al di là e

(1) *CRSER*, 1913, t. III, p. 32 segg.
(2) *L'ethnologie religieuse*, 8°, Paris, Bloud, 1923.

al di sotto dalla documentazione, che possediamo spesse volte in quantità sufficiente, della parte più eminente e predominante della società antica, la conoscenza intima degli strati più umili della medesima civiltà, parvero certamente, e paiono tuttora troppo povera cosa i prodotti iscritti provenienti dagli scavi, p. es. quelli di Pompei o di Timgad e in generale tutti quelli che l'epigrafia ha studiato e studia nelle varie branche della sua attività.

I. — I papiri e loro utilita' per questa indagine.

Parve invece e appare sempre meglio un prodigio di rivelazione la documentazione che da qualche diecina d'anni ci forniscono i papiri d'Egitto, specialmente per l'età greco-romana, i quali, ormai è risaputo da tutti, che sono una documentazione *sui generis* del pensiero e del sentimento di singoli, talvolta anche umilissimi, che per la sua copia, ogni giorno in continuo incremento, risulta non più come eco solitaria di pochi, ma sopratutto per alcuni secoli e per alcune regioni come frastuono imponente di moltitudini. Nè hanno mancato gli specialisti (1) in più di una occasione di avvertire che la stessa diffusione prodigiosa del Cristianesimo nei primi secoli, e vorrei dire il suo innesto nel mondo antico, non si possa studiare così a contatto colla moltitudine come in Egitto.

E permettetemi ancora un'altra osservazione preliminare : i documenti a cui mi riferisco sono scritti per la maggior parte in greco, in un greco più o meno scismatico, ma insomma in greco, ed essi sono pur sempre emanazioni di un popolo misto di elementi indigeni con elementi allogeni, di Egiziani con Persiani, con Ebrei e naturalmente con Greci e Romani e perfino con originari della Nubia e di altre regioni dell'Africa più interna ; di un popolo che come tutti i popoli, già l'ho accennato, può mutare rapidamente regime politico, e accettare dinastie, legislazioni, religioni e perfino arte, lingua e letteratura svariate e talvolta direi antitetiche, ma in cui il substrato profondo delle idee e dei sentimenti (e quindi delle idee morali, della intima religiosità) in cui cotesto substrato ha persistito tenacemente si è solo, ove più e ove meno, modificato, senza bruschi trapassi, nel corso lento e continuo di una sua logica e naturale evoluzione. E non è forse dal III° sec. av. Cr. al VI° sec. d. Cr.

(1) Vedi quanto ne dice ultimamente il Ghedini nell'Introduzione a *Lettere cristiane*, in-8°, Milano, Vita e Pensiero, 1923, e aggiungi poi le osservazioni del Milligan, *Here and There among the Papyri*, London, 1922, p. 82 e segg.

(che è l'età in cui specialmente si distende la documentazione dei papiri), non è forse quello il tempo in cui l'Egitto fu come e più della Palestina uno dei luoghi caratteristici in cui l'Oriente e l'Occidente s'incontrarono, si sovrapposero e poi si fusero a preparare l'avvento di tempi nuovi ?

Uno studio delle idee morali nell'Egitto greco-romano, per essere, come è necessario, generale, dovrebbe considerare almeno tre diversi aspetti del problema e cioè : la teoria o le teorie morali discusse fra i dotti e predicate alla moltitudine, la pratica applicazione della morale nella legislazione, nel diritto, nella politica e la conseguente condotta morale della corte e del governatore o, come si dice, delle alte sfere dirigenti, la condotta morale del popolo minuto in città o in campagna, e i principi a cui obbedisce durante il mutamento dei secoli. Non ho bisogno d'avvertire quanto sarebbe interessante il poter seguire nel solco di una tale ricerca le fortune e le disavventure dei filosofi greci nell'Egitto Tolemaico e Romano, fortune e disavventure più spesso dipendenti dall'influsso che essi poterono esercitare sui costumi del popolo, che dal valore teoretico della loro speculazione ; ma anche più importante, rispetto alle questioni che oggi qui ci interessano, sarebbe esaminare, come già qualche mio discepolo ha fatto (1) e qualche altro si avvia già a fare, certe raccolte popolari o scolastiche di sentenze, che sono apparse nei papiri e che ci possono illuminare circa l'insegnamento teoretico della morale nella scuola elementare greco-egiziana. Quando per esempio un maestro dà da trascrivere ad uno scolaretto frasi, comunque e dovunque derivate, come queste : « vivere senza vita non è vivere », « amore è il più antico di tutti gli dei », « fuggi un turpe costume e un triste guadagno », « mare, fuoco e donna sono tre malanni », « il possedere dico che è la cosa più bella », « biasimo il povero che fa doni al ricco » (2) e altre consimili, mi pare si possa supporre l'intenzione del maestro di educare il discepolo ai principi qui enunciati, e credo perciò che sia importante il seguire attraverso tali documenti i piccoli ultimi rivoli alimentati dalle correnti filosofiche che si contendono il campo nella dotta Alessandria dei peripatetici e dei neoplatonici. Il secondo punto che sarebbe da trattare nei riguardi dello studio delle idee morali nell'Egitto greco-romano si è detto che dovrebbe riferirsi alla pra-

(1) Amadeo, in *Studi della Scuola Papirologica*, vol. I, Milano, 1915.
(2) *st-pal.*, VI, 159 ; Ziebarth, *Aus dem ant. Leben*[2], p. 23.

tica applicazione della morale nella legislazione, nel diritto, nella politica e la conseguente condotta morale della corte, del governatore o in genere delle così dette classi dirigenti. Quanto p. es. ci sia d'obbedienza alla tradizione faraonica, prima che di morboso e di tristo nella condotta dei re e delle regine Lagidi, vuol essere forse ancora sotto il punto di vista morale accuratamente investigato, mentre già nel diritto i giuristi si sono dati a ricercare con molto successo per singoli argomenti gli influssi del pensiero e della morale egizia, greca, romana sulla teoria e la pratica giuridica dell'Egitto classico.

Il capitolo però più interessante, più nuovo, e più utile per gli studiosi di etnologia, per le ragioni che ho detto, sarebbe pur sempre quello che riguarda la condotta morale del popolo minuto e i suoi graduali mutamenti. Ricerca, come si intende bene, assai complessa, non solo spesso per le difficoltà della lingua, ma anche per il pericolo di confondere l'espressione incompleta o esagerata o impacciata o stereotipa di un sentimento col sentimento stesso più genuino.

Per dare ora forma più determinata alle direttive teoretiche che ho cercato di tracciare nelle loro cause e nei loro fini e che guideranno me e la mia scuola all'attuazione concreta di esse, e nel medesimo tempo per esaminere brevemente e rudimentalmente ancora con voi, quante e quali probabilità vi siano di raccogliere in questo campo messi copiose, mi sono permesso di richiamare la vostra attenzione sopra due serie di papiri che possono più direttamente e più copiosamente fornirci gli elementi che cerchiamo : e cioè sopra le petizioni e le lettere.

La petizione « ἔντευξις » è fin dall'età Tolemaica il documento fondamentale con cui la parte lesa si rivolge all'autorità costituita per denunciare un abuso, un'offesa, un delitto (1). Essa è diretta in età greca al re, poi al prefetto o ad altri magistrati inferiori ed ha ora lo scopo di invocare semplicemente le forze della polizia a difesa, ora quello di provocare procedimento giudiziario contro i colpevoli. Non c'è bisogno di molte parole per dimostrare che dunque questi documenti oltre ad avere un particolare interesse giuridico, ne hanno uno forse anche più notevole sotto il punto di vista dello studio della condotta morale, in quanto ci permettono di valutare attraverso i reati denunciati, l'animo del supposto delinquente, e

(1) Sulla distinzione giuridica fra le varie specie di denunce vedi L. Mitteis, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, vol. II, p.I ; *Grundzüge*, p. 12 e segg, p. 32 e segg.

attraverso le parole d'accusa del querelante il suo primo rudimentale giudizio. — Di tali documenti ho esaminato, trascurando solo i più mutili, circa 200 dal III° sec. av. Cr. al IV° sec. dopo Cr., durante il quale periodo il numero dei testi superstiti è secolo per secolo pressapoco uguale e solo alquanto inferiore per cause estrinseche nel I° sec. av. Cr. e nel IV° dopo Cr. ; Ho voluto inoltre soffermarmi in modo particolare sopra due gruppi di petizioni omogenee e trovate rispettivamente nel medesimo luogo, un gruppo cioè di Magdôla (odierna Ghorân) ripubblicato nel II° volume dei papiri di Lille, e uno di Evemeria (odierna Kasr el Banât) pubblicato nel II° volume dei papiri greci Ryland (1).

Darò anzitutto un esempio di questi documenti, per chi non li avesse presenti, traducendo il papiro di Lille n. 2 del 221 circa av. Cr. : « *Asia saluta il re Tolemeo* [che è Evergete II°]. *Sono danneggiata da Pooris il mio capo di casa* [σταθμοῦχος, parola il cui significato non posso qui chiarire, e che del resto non serve al nostro scopo odierno]. *Mio marito Machatas essendo stato dotato di alloggio nel villaggio di Pelusio ed avendolo preso presso Pooris, costruì sul suo terreno un santuario della dea Siria e di Afrodite Berenice ; essendovi poi un muro incompleto fra il terreno di Pooris e quello di mio marito, io volli finirlo perchè non si potesse scavalcare per venire sul nostro terreno ; Pooris mi ha impedito di costruirlo mentre il muro non lo riguarda affatto, ma egli mi disprezza perchè mio marito è morto. Io ti prego dunque* » e qui segue la richiesta al re di intervenire colla sua autorità a trattenere il prepotente ; nel medesimo foglio segue l'annotazione del magistrato che ordina a un suo subordinato prima di tentare di conciliare i contendenti, e poi, se non ne vogliono sapere, di inviarli a lui.

II. — Alcune conclusioni sull'esame delle petizioni.

a. Il furto. — Riferirò ora a voi i risultati di alcune prime osservazioni, dolendomi di non potere per la ristrettezza del tempo poterle esporre in forma meno succinta, ma riservandomi di farlo quanto prima nella mia Rivista.

Il furto è sempre il reato più diffuso fino ad accompagnarsi quasi sistematicamente ad ogni altra violenza ; per es. chi perde in una

(1) Si tratta del medesimo ambiente rurale a distanza di 4 secoli, sicchè anche per questo i confronti possono essere significativi.

rissa che può avere avuto motivo dalla gelosia, dall'odio o che so io, viene solitamente derubato; una donna è assalita nel bagno pubblico da un'altra donna (*PLille* II 42) perchè è straniera; la malcapitata ci rimette prima una collana e poi un mantello; certi pastori si ribellano a chi li rimprovera di avere immesso le loro greggi nei campi coltivati (*PLille* II 38), essi bastonano il querelante e gli rubano il mantello; un'operaia sottraendosi ad un contratto che la obbliga a rimanere un tempo determinato presso un padrone di officina se ne fugge, e porta seco non so che cosa appartenente al padrone (30p *PRyl.* 128).

Si direbbe che il più forte nell'incontro violento si arroga il diritto di preda sopra il più debole.

Meno importa di sapere l'oggetto del furto, generalmente indumenti personali, o suppellettili di casa o prodotti campestri o animali: importa piuttosto per giudicare dell'audacia al meno dei ladri di notare che una parte di essi agiscono di notte anche in edifici custoditi, come quando (29p *PRyl.* 127) scalano un muro di cinta mentre il guardiano dorme presso la porta. — Altre volte in contrapposto avviene che solo approfittando dell'assenza dell'interessato il reato si consuma, come quando un querelante racconta (*PLille* II 8) che essendosi recato ad annunciare ai parenti della moglie abitanti in altro paese la morte della moglie stessa, trova con sorpresa che al ritorno i suoi padroni di casa non gli vogliono restituire certi oggetti che gli appartengono (vesti, strumenti di lavoro, danari) sotto pretesto che egli è straniero.

b. Scarso sentimento umanitario. — Colpisce a questo proposito l'osservazione che in molti casi il reato è commesso contro ogni sentimento di umanità e contro ogni riguardo a particolari condizioni della vittima, condizioni che dovrebbero designarla alla pietà anche di un delinquente.

Vedove, orfane, donne abbandonate dal marito, minorenni sono preda così di persone che si prevalgono della debolezza delle loro vittime; il che ci induce a pensare che nei confronti di una percentuale certamente tenue di coloro che protestano, fu assai maggiore il numero di deboli che avrà sofferto in silenzio. Tipico il caso di quella donna a cui ho già accennato (*PLille* II 42), che è assalita nel bagno pubblico e cacciata da altra donna, perchè è straniera e che alla fine della zuffa si trova mancante di una collana; la malcapitata ricorre al comarca per giustizia, ma il comarca arresta la vittima e la tiene in prigione per 4 giorni, dopo di che la rilas-

cia, solo a condizione che essa abbandoni nelle sue mani il mantello.

E anche più caratteristico ad illuminare sopratutto la psicologia femminile è il caso di donne, che assalgono e percuotono altre donne (118a *PSI* 167 ; 89a *PRyl.* 68) e le mettono in pericolo di vita, senza alcun riguardo ad una loro maternità imminente. Che se la statistica non mi tradisce, vorrei anche asserire che le vittime femminili numerose nel III° sec. e nel II° sec. av. Cr. vanno diminuendo assai di numero nel primo sec. d. Cr. per riprendere dal II° al IV° dopo Cr., indizio, o io mi inganno, di un miglioramento e poi di una nuova decadenza del costume, che anche da altre osservazioni è possibile rilevare.

c. Imperfetta coscienza giuridica. — A confermare del resto quanto fosse ancor vivo nella coscienza collettiva il concetto di un diritto del più forte a prevalersi sul debole, sta il tono stesso della protesta delle vittime, le quali, astrazion fatta dalle consuete ripetizioni delle formule generiche, con cui si appellano all'autorità, non invocano mai il diritto al rispetto delle loro proprietà e della loro persona libera da parte di chiunque si tratti, ma per es. una volta una querelante osa chiedere la restituzione del suo, azzardando l'osservazione (*PLille* II 33,7) che essa vive del suo lavoro (χειρόβιον οὖσαν), mentre un vecchio derubato supplica di riavere il suo che gli serva per la sua vecchiaia (*PLille* II 18) e mentre in altri casi di lesioni, percosse, di furto, si contenta il querelante di richiedere la restituzione degli oggetti perduti (*PLille* II 42). Questo non significa che la regola non possa avere le sue eccezioni ; e io vorrei poter raccontarvi a questo proposito l'avventura toccata ad un cittadino di Alessandroneso recatosi a Psia (*PLille* II 24) per affari, e danneggiato da una terribile donna di Psia, se non temessi di abusare della vostra pazienza e di mancare di rispetto a questa dotta assemblea.

Posso anche aggiungere che mi pare risulti in tutti i secoli particolarmente insubordinata e feroce la classe dei pastori, contro i quali complessivamente sono denunciati fra reati di ribellione, di violenze e di furto, il maggior numero e fra i più caratteristici.

d. Le frodi ; evoluzione della morale. — Ho potuto anche osservare che la frode è più specialmente caratteristica nel III° e II° sec. av. Cr. che più tardi ; non riconosce, non osserva contratti, procede a sostituzioni di persona (*PLille* II 19) in atti di obbligazione, sorprenda la buona fede di un padre a cui è mancato un figliuolo, altera

le misure (*PLille* II 26 cf. Ia *POxy* 717), si prevale di minorenni (*PLille* II 14), approfitta delle assenze, esercita la violenza sul forestiero; indizi tutti preziosi per denunciare a noi una società in cui il freno morale è debole nelle coscienze individuali, mentre lo stato appare meno saldamente costituito nella difesa del diritto privato, di quanto non fosse la dominazione romana successiva. Durante la quale invece si moltiplicano gli indizi di offese o di reati consumati ai danni delle comunità famigliari, sicchè mentre durante gli ultimi tre secoli av. Cr. le petizioni ricordano solo una moglie (118a *PSI* 166) che querela il marito da cui è divisa per mancata restituzione di dote, poi diventano frequenti i casi di mariti che fuggono da casa derubando la moglie del suo, di mogli maltrattate, di divorziate assalite dal primo marito, di mogli strappate dai parenti al focolare domestico, e a conferma di questa graduale dissoluzione dei vincoli familiari vediamo contemporaneamente moltiplicarsi i casi di liti per ragioni finanziarie fra parenti e fra membri della medesima famiglia: proprietà usurpate da fratelli a fratelli; tutori che vengono meno ai loro doveri verso i pupilli; minorenni perfino danneggiati dalla loro propria madre forse subornata da un nuovo marito o da altri, frutto probabilmente anche dell'appoggio maggiore che la sottigliezza del diritto di Roma poteva fornire anche all'andare per sorprendere sopratutto in provincia la buona fede e la debolezza degli inesperti.

Se le norme del diritto sono un indizio significativo per rivelare concetti morali di quel popolo o meglio di quella parte scelta di esso che le ha attraverso lunga elaborazione preparate, il modo con cui il diritto di un popolo penetra nella coscienza e nell'uso di un paese conquistato può dare una sicura dimostrazione delle idee morali che sono proprie dei sottomessi.

III. — Le epistole.

a. La morale; alcuni esempi. — Le lettere, se mi fosse permesso di distendermi a lungo a discorrere con voi, a proposito dell'argomento che sto trattando, mi darebbero anche meglio o per lo meno più largamente materia di osservazioni svariate ed interessanti. Mentre però finora nessuno aveva richiamato l'attenzione degli studiosi sopra il valore *morale* delle petizioni, il Preisigke prima (1)

(1) *Preussisches Iahrbuch*, 108 (1902), p. 88 e segg.

e poi io stesso e alcuni miei collaboratori, quali il prof. GHEDINI (1), ne avevamo fatto oggetto di studio anche sotto il punto di vista morale, e successivamente ogni editore di testi nuovi e ogni commentatore e rieditore di testi già noti, e io voglio ricordare fra i più benemeriti l'EDGAR per i papiri di Zenone, il WILCKEN per quelli del Serapeo di Memfi, e l'OLLSON (2) proprio in questi ultimi mesi per papiri del I° sec. d. Cr., ha tenuto conto più o meno stretto del valore delle epistole anche sotto il rispetto della morale.

Ache qui farò precedere alle mie osservazioni la versione di qualche lettere, perchè so per esperienza che esse sono ancora troppo poco note a chi non sia particolarmente versato in questi studi speciali. — In onore dei filosofi che fossero presenti, tradurrò la lettera che fra le parecchie centinaia che io conosco mi sembra dovrebbe essere loro più cara. E' del II° sec. d. Cr. e fu pubblicata qualche anno fa, nella raccolta di Amburgo (*PHamb.* 37), dal prof. MEYER : si tratta di un certo Loreio Camino, che scrive a Claudio Antonino, ἱερονίκης (3), cioè, « vincitore di giuochi solenni » e quindi dotato di particolari privilegi da parte dello stato : « *Ogni qualvolta ne trovo l'occasione, ti scrivo. E'necessario infatti che io ricordi la tua probità e il tuo costume di vero filosofo* (τοῦ ἀληθινοῦ φιλοσόφου). *Tu infatti sei diventato un vero filosofo ed un uomo ragguardevole per costumi* (4) *e noi siamo da te istruiti meglio che da tutti i filosofi* ». Seguono i saluti.

Converrà notare che la parola φιλόσοφος, di cui si fa così largo uso ed abuso in questa lettera, è assai rara in tutta la documentazione dell'Egitto greco e romano e si riferisce quasi esclusivamente ai filosofi del Museo Alessandrino, mantenuti cioè a spese dello stato in quella loro Accademia e spesso qualifacati anch'essi col nome di ἱερονίκαι (5).

Questo mi fa pensare che anche Claudio Antonino, il filosofo ἱερονίκης, al quale è diretta la lettera fosse uno dei σιτούμενοι del Museo,

(1) *Studi della Scuola Papirologica*, 1917, vol. II, p. 9 e segg., e la bibliografia a p. 263. — GHEDINI, *Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo*, in-8°, Milano, Vita e Pensiero, 1923.

(2) Le epistole di Zenone sono commentate nelle ultime annate di *Annales du Service des Antiquités*, Le Caire, vol. XVIII e segg. L'opera del WILCKEN è quella indicata sotto l'abbreviazione di *UPZ*. — L'opera del OLLSON è intitolata : *Papyrusbriefe aus der frühesten Römerzeit*, Upsala, 1925.

(3) Cfr. *Raccolta Lumbroso*, p. 88-90.

(4) Δίκη ; cfr. *PFlor.* 295 2, secondo PREISIGKE.

(5) *OGJS*, 714 ; *PRyl*, 143.

di cui gli amici volevano celebrare i meriti, in confronto forse di tanti altri colleghi; la lode, come si vede però, non è di acutezza di ingegno, di novità di vedute, di felice esposizione di teorie, ma semplicemente di probità e di virtù e di insegnamento pratico probabilmente coll'esempio della vita.

Che se nella lettera che vi ho ora, per le ragioni dette, presentata per la prima non c'è la possibilità di ricavare elementi per la ricostruzione di un ambiente speciale, e quindi anche dell'ambiente morale, da cui essa emana, altre rivelano sufficienti indizi ad una non difficile ricostruzione: scelgo quasi a caso fra centinaia l'epistola che Sarapas invia fra il II° e il III° sec. d. Cr. alla sorella Diogenis, che da tempo non scrive, dopo che è andata sposa in un altro villaggio, e gliela invia il giorno anniversario delle sue nozze (*POxy.* 1216): « *Sempre faccio voti agli dei per te e tu sai bene il mio sentimento anche se non ti scrivo; tu del resto non hai pensato a mandarmi a salutare per lettera. E' un anno oggi che sono lontano da te e non hai finora pensato a darmi tue notizie e del fratello* [sarà questi il marito] *Orione, come sta; chè lo amo assai. Forse ce lo avete procurato un figlio maschio? io mi auguro che in questo siate d'accordo con me, voi, che ne siete ben degni. E ora sappiamo dire che cosa ti occorre da me, perchè, se è tale il volere degli dei, verrò presto da voi. Saluto voi tutti. Ti auguro di star bene.* »

Vi citerò anche, per il tono diverso con cui è redatta, la lettera di rimprovero analoga a questa, salvo, come ho detto, l'intonazione, di una figlia che si duole col padre di non essere ricordata (II-IIIp *BGU.* 38 = *Chr. W.* 100): « *Serenilla fa molti saluti al padre Socrate. Anzitutto ti auguro di star bene e prego ogni giorno per te il signore Serapide e gli dei associati. Voglio che tu sappi che sono sola. Abbi in mente* (*e ripetilo a te stesso*) « *mia figlia è andata ad Alessandria* », *sicchè io sappia che ho un padre e non mi guardino come una che non ha genitori. E a chi ti porta questa lettera danne un'altra che dica della tua salute. Saluto mia madre e i miei fratelli e Sempronio e i suoi* ».

Una terza lettera, infine di Flavio Ercolano (IIIp *POxy* 1676), alla « *dolcissima onoratissima* » Aplonarion, una sua liberta che abita sposa lontano, vi darà un'idea dello stile con cui un padrone del III° sec. d. Cr. scrive ad sua ex-schiava: « *Molto mi sono rallegrato nel ricevere la tua lettera consegnatami dal coltellinaio; quella che tu scrivi di avermi mandato per mezzo di Platone, il figlio del danzatore, non l'ho ricevuta. Ma troppo mi sono doluto che tu non sia*

venuta al compleanno del mio bambino e tu e tuo marito, perchè avresti potuto godere molti giorni insieme con lui. Ma in ogni modo hai fatto bene (?) e tu avrai certamente cose migliori da fare ; e per questo ci avrai trascurato. Io desidero che tu stia in tutto bene, come se si trattasse di me, ma mi dolgo ancora che tu sia lontana da me. Se lontano da me tu ti trovi non male, godo che tu stia bene, ed io quanto a me di nuovo mi tormento di non vederti. E a quello che ti giova ; quando infatti tu desideri di vederci, noi ti accoglieremo con grande piacere. Faresti bene a venire il mese Mesorè da noi, perchè ti possiamo vedere. Saluta tuo padre e tua madre e Callia. Ti saluta mio figlio e mia madre e il mio compagno di lavoro Dionisio, che mi aiuta nella stalla. Saluta tutti quelli che ti amano. Ti auguro di star bene. »

b. Alcuni sentimenti espressi nelle lettere. — Avrete già osservato, mentre io vi riferivo la traduzione, prima la delicatezza di Sarapas verso la sorella, l'amore verso il cognato, l'augurio del maschio, il culto amoroso e tranquillo della famiglia espresso in semplici e disadorne parole ; poi avrete notato la parola un po' rude ed alquanto irriverente di Serenilla verso il padre, i pregiudizi dell'opinione pubblica nei riguardi dei figliuoli senza genitori ; infine la sentimetalità di Flavio Ercolano verso la liberta e l'ingenua e per noi quasi comica espressione di affetto, che certamente nessun testo classico ci ha mai rivelato ; e avrete così già facilmente imaginato come sia possibile attingendo alla maggior parte di queste lettere (e superano il migliaio) tracciare imagini di vita reale e rievocare sentimenti e pensieri che accostati gli uni agli altri e completati a vicenda, ci rivelino tutto un mondo morale che ha il suo fondamento nella realtà e che invano cercheremmo nella letteratura e nell'arte.

Appelli del sentimento e forse della passione : « *Io ti amo molto, e tu mi trascuri* » (IIp *POxy* 1757) ; « *Ti raccomando sopratutto di ricordarti che mi hai lasciata sola come i cani* » (126a VBP. 48) ; « *Ricordati come ti ho curato* (IIp *PSI* 717), *quando eri debole e non ho indugiato (a venire) da te... neppure il tuo proprio fratello ti avrebbe curato tanto* ». « *Lo ami*, dice un'altra lettera (IIIp *POxy* 1219), *e per lui stesso e per la memoria del padre suo.* »

Lodi ed apprezzamenti della simpatia e del giudizio personale : « *So che sei molto diverso dagli altri* (258-7p *PFlor.* 226) *e per la bellezza del corpo e per il costume* » ; o biasimi crudi e senza alcun riguardo (IIIp *PFlor.* 226) : « *Non da oggi soltanto conosco la tua villania* ».

O la minaccia (266-7p *PFlor.* 148, 15) : « *Se alcuno pianti (le viti) diversamente dai miei ordini... ne abbia tal punizione quale neppur*

se l'aspetta », oppure l'ansia per una sciagura imminente (II-IIIp *PSI* 177) : « *Tralasciando tutto, vieni domani, chè* (forse il bambino) *è ammalato, è dimagrito* ; *non ha mangiato* ; *sono* 6 *giorni* ; *temo che muoia e che tu non sia qui* ».

O il realismo di una inumana consuetudine antica documentato nella lettera di un marito alla moglie incinta (I° *POxy.* 744) : « *Se è un maschio tienilo, se una femmina buttala via* ». O la superbia della condizione libera, di fronte a quelli che possono credersi lavori servili : « *Io*, scrive il suocero al genero (IIIp *PLond.* 951 verso IIIp 213), *non permetto a mia figlia di allattare* » ; o una tal quale preoccupazione del decoro personale (242-Ia *PSI* 392) : « *Poichè ho speso altrimenti il danaro destinato ai miei protettori, corro ora il pericolo, quando il re mi avrà assolto, di far la figura di voltafaccia con altri* » ; o un senso della giustizia tutto pratico ed utilitario (IIIa *PSI.* 532) : « *Liberami i figli e ti soddisferemo in ciò che vorrai* ; *tanto a tenerli in prigione non ne avrai vantaggio* » ; o ancora grida di allarme come il celebre « *Guardati dagli ebrei* », di una lettera del a. Cr. (*BGU.* 1079) ; e l'ira e la bestemmia contro la stessa divinità,in un momento di esasperato pessimismo (152-Ia *UPZ.* 70) : « *Lo giuro per Serapide, se io non me ne vergognassi un poco, non vedresti mai più la mia faccia* ; *perchè tu sei un grande imbroglione e lo sono pure i tuoi dei, perchè ci hanno gettati in una gran selva e dove possiamo morire* » ; o infine la fede o la fiducia serena, talvolta eroica, nella divinità (152a *UPZ* 69) : « *Nulla avviene senza gli dei* » ; (II-IIIp *BGU* 216) : « *Giorno e notte intercedo presso le divinità per voi* » ; e in un ultimo esempio cristiano (IVp *PJews* 1926) : « *Sono afflitta da una grave malattia informa di una forte asma. Ma ho confidato e confido che, se tu preghi per me,riavrò la salute. Io prego Dio, io prego anche per te ma tu ricordati di me nella tua santa preghiera* ».

c. Possibilità di una storia del sentimento e della condotta morale. — Sarà mai possibile stabilire una graduazione di sentimenti e di idee morali, una storia effettiva della loro evoluzione attraverso tali documenti ? Non oserei affermarlo prima di avere preparato completamente e utilmente quella serie copiosa di materiali che l'esame di tutte le altre specie di papiri che possediamo mi può dare ; già tuttavia se ne intravvedono le trace sopra tutto nel confronto fra il mondo pagano ed il cristiano in Egitto, e specialmente là dove le idee morali confinano o si confondono col sentimento religioso : come del resto apparirà facilmente anche a voi quando vi abbia

tradotto le due lettere di condoglianza che possediamo finora : una pagana del secolo II° d. CR. (*POxy* 115-*Chr. W* 479) e l'altra cristiana in parte mutila e da poco scoperta del VI° sec. d. CR (*POxy* 1874) : dice la lettera pagana : « *Irene a Taonnofris* [una donna] *e al* (marito di questa), *Filone, che stiano di buon animo. Così io mi dolsi e piansi intorno al trapassato* [Dev'essere il figlio dei due coniugi] *come ho pianto su Didumas* [forse il suo proprio figlio] *e faccio tutto ciò che si addice* [al caso] *e così tutti i miei. Ma tuttavia nulla può fare alcuno di fronte a ciò ; confortatevi dunque e state bene* ». Dice la lettera cristiana : « ... *Hai sofferto come la madre Eva, come Maria ; e se Dio vive, o mio Signore, nè alcun giusto nè alcun peccatore soffrì mai ciò che tu soffri ; tuttavia voi non avete peccato. Ma noi glorifichiamo Dio perchè egli l'aveva dato ed egli l'ha tolto ; ma prega che il Signore gli dia pace e permetta a voi di esultare con lui in Paradiso, quando le anime degli uomini saranno giudicate ; perchè esse sono andate nel grembo di Abramo di Isacco e di Giacobbe ma io ti esorto, o mio Signore, di non procurar dolore alla tua anima nè di rovinare le tue fortune, ma prega che il Signore ti mandi la sua grazia. Poichè il Signore ha molti beni e fa che gli afflitti prendano coraggio se desiderano grazia da lui ; e noi speriamo in Dio che attraverso questo dolore mandi gioia a voi e al vostro signor fratello* ».

La muta ed oscura espressione di sgomento della lettera pagana, si è trasformata qui attraverso il dolore in una luminosa e trionfante glorificazione di Dio.

Nel concludere ancora una volta, egregi colleghi, intorno a propositi di attingere dai papiri oltrechè elementi preziosi per l'illustrazione della vita materiale e delle istituzioni dell'Egitto greco-romano, anche documenti della vita spirituale per una indagine così complessa come quella che vi ho delineato, mi trattiene nuovamente la difficoltà del cammino insidioso ed infido ; questi documenti infatti, spesso mutili, incompleti, e reticenti, richiedono a differenza di molti dei testi degli autori, un continuo controllo sopra la fantasia di chi oggi li legga, e l'intervento assiduo di ogni risorsa delle scienze nostre, perchè il pensiero antico non risulti deformato, ma risorga nella sua integrità dinanzi alla nostra osservazione. Se non che penso che lo studioso di etnologia, che si metta in contatto con popoli strani e selvaggi, per ricostruire dinanzi alla sua osservazione il loro pensiero ed il loro sentimento, più spesso attraverso una lingua poco nota, e le difficoltà molteplici che la loro differenza oppone alla indagine degli osservatori civili, deve pure affrontare

uguali se non maggiori pericoli; e allora mi sembra che il vostro esempio mi esorti ad avere fiducia nel cammino che mi sono assegnato, verso una meta che spero possa essere utile anche alle vostre fatiche.

ABBREVIAZIONI; In generale esse sono quelle adoperate in *Aegyptus*, Rivista Italiana di Egittologia e di Papirologia:

BGU, *Aegypt. Urkunden aus d. kgl. Museen zu Berlin*; *Griech. kgl. Urk.*, I-VI, Berlin, 1895-1919. — *Chr.W*, *Chrestomathie der Papyruskunde*, hrsg. von WILCKEN, Leipzig, 1912. — *OGIS*, *Orientis Graeci Inscript. Selectae*, ed. DITTENBERGER, 2 vol., Lipsiae, 1903-1905. — *PFay*, *Fayûm Towns and their Papyri*, edd. B.P. GRENFELL, A. S. HUNT, D. G. HOGARTH, London, 1900. — *PFor.*, *Papiri Fiorentini*, *I-III*, edd. VITELLI, COMPARETTI, Firenze, 1906-1915. — *PHamb*, *Griechische Papyrusurkunden zu Hamburg*, edd. EGER, KORNEMANN, MEYER, Leipzig, 1910-1924. — *PLille II*, *Papyrus Grecs de Lille*, ed. JOUGUET, II, Paris, 1908. — *PLips*, *Griechische Urkunden der Papyrussammlung zu Leipzig*, ed. MITTEIS, Leipzig, 1906. — *PLond*, *Greek Papyri in the British Museum*, edd. KENYON, ecc., London, 1893-1917. — *POxy*, *The Oxyrhynchus Papyri*, edd. GRENFELL, ecc., London, 1898-1923. — *PRyl*, *Catalogue of the Greek Papyri in the J. Ryland's Library*, edd. JOHNSON, MARTIN, HUNT, Manchester, 1915. — *Pr S*, *Sammelbuch griech. Urkunden aus Aegypten*, I, hrsg. von PREISIGKE, 1915, 1918, 1922. — *PSI*, *Papiri Greci e Latini*; *Pubblicazioni della Società Italiana*, ed. VITELLI, Firenze, 1912-1924. — *PTebt*, *The Tebtunis Papyri*, edd. GRENFELL, ecc., London, 1902-1907. — *St-Pal.*, *Studien zu Paläogr. u. Papyruskunde*, hrsg. von WESSELY, Leipzig, 19. — *UPZ*, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, I, hrsg. von WILCKEN, Berlin-Leipzig, 1922-1924. — *VBP*, *Veröffentl. aus d. badisch. Papyrussamml. Griech. Papyri*, hrsg. von BILABEL, Heft 2. u. 4, Heidelberg, 1923-1924.

Anmerkung zur S. 227.

Die neuestens entdeckten *primitialen Bärenopfer* im *Prämoustérien* (BAECHLER und HOERMANN) lassen tatsächlich ähnliche Opfergaben (Kopf und Langknochen bes. von Bären und Rotwild) bei den alt. Renntierzüchtern als die ältesten, zur Urkultur gehörenden erscheinen, wie die *Bärenmysterien* im *Magdalénien* (Comte BEGOUEN) das jüngere Datum der blutigen Opfermysterien, nach dem Vorbilde der Bärenfeste bei den östl. *Paläosibiriern* (vgl. III, 2), aufs beste bestätigen.

2e Section : L'idée de rédemption.

[21] Heilbringer bei den Naturvoelkern,

von Hochw. P. W. Schmidt, S. V. D.

Die Gestalt des Heilbringers, die ich in dem jetzigen Vortrag Ihnen vorzuführen habe, bietet der Religionswissenschaft eine der interessantesten, aber auch der schwierigsten Aufgaben dar. Und gerade weil diese Aufgabe so schwierig ist, eine so weit ausholende Vorbereitung, eine so genaue methodische Durcharbeitung der verschiedenartigsten Materialien erfordert, deshalb hatte ich, obwohl ich doch selbst dieses Thema vorgeschlagen und übernommen hatte, mich bereits desselben entledigt und wollte diesen Vortrag ausfallen lassen, eben weil ich mich der völligen Lösung der hier vorliegenden Aufgabe nicht gewachsen glaubte. Es war aber schliesslich nicht nur das Drängen meines unerbittlichen Monitors P. Pinard, der darauf bestand, dass der Vortrag gehalten werden *müsse*, sondern auch die Erwägung, dass es schon eine kleine Leistung sei, das Problem klar zu formulieren und Wege zu einer Lösung aufzuweisen, wenn auch die Lösung selbst noch nicht vorgelegt werden könne, die mich bewog, doch mich wieder an den Vortrag heranzumachen.

So muss ich also gleich zu Beginn dieses Vortrages darauf aufmerksam machen, dass er in der Tat nicht unternimmt, eine endgültige Lösung des Problems zu bringen, sondern nur das Problem genau zu umgrenzen und die Wege, die zu seiner Lösung führen können, zu zeigen. Dass dieses Problem ein sehr bedeutungsvolles ist, das mögen Sie daraus entnehmen, dass es eines der letzten Probleme ist, welches die Religionswissenschaft zu lösen haben wird, wenn sie durch alle jüngeren Schichten der Entwicklung hindurch allmählich vorgedrungen ist bis zur allerältesten, die wir mit unseren natürlichen Mitteln erreichen können. Denn wenn wir auch dort in

der allerältesten Schicht deutlich das Eine höchste Wesen antreffen, so treffen wir aber ebenfalls dort die Gestalt des Heilbringers, oft deutlich von ihm geschieden, oft aber auch undeutlich mit ihm verschwimmend bis zur scheinbaren oder wirklichen Identifizierung, oft deutlich unter dem Höchsten Wesen stehend, oft aber auch mit ihm rivalisierend und oft auch selbst in mancher Hinsicht über ihm stehend. Schon daraus ersehen Sie, dass es eine äusserst delikate Aufgabe sein wird, der man nur mit einer sehr sorgfältigen Handhabung aller methodischen Regeln beikommen wird, wenn es gilt, festzustellen, welche von beiden Gestalten nun die endgültige ältere und höhere ist : ob die des Heilbringers, so dass also die Gestalt des Höchsten Wesens, wenn sie auch nicht aus Naturismus, nicht aus Animismus, nicht aus Totemismus, nicht aus Magismus hervorgegangen wäre, schliesslich aber als eine Ableitung aus der Gestalt des Heilbringers sich herausstellte, oder aber ob das Höchste Wesen das ältere und höhere darstelle, und der Heilbringer, wenn auch unmittelbar nach ihm, aber aus einer anderen Quelle entstanden wäre.

Diesen Schwierigkeiten wollen wir aber erst im letzten Punkte unseres Vortrages näher treten. Zuerst wollen wir uns mit denjenigen Schwierigkeiten befassen, die aus der überaus grossen Mannigfaltigkeit der Formen sich ergeben, in welchen die Gestalt des Heilbringers auftritt. Diese Verschiedenheit tritt schon zutage in der Aufgabe, die ihm obliegt, und dem Namen, der ihm von da aus beigelegt wird.

I. — Aufgaben und Namen der Heilbringer.

Der Name « Heilbringer » ist wohl die allgemeinste und umfassendste Bezeichnung, sie nähert sich fast dem Namen « Heiland » (Salvator, Sauveur, Saviour) ; von ihm unterscheidet er sich darin, dass das Heil, das von ihm ausgeht, zunächst in der Vergangenheit liegt, dass von ihm erzählt wird, dass er in der Vergangenheit und zwar entweder zu Beginn der Menschheit überhaupt oder in besonders wichtigen Epochen der Geschichte eines Volkes dem Menschen Heil, Rettung, Fortschritt gebracht habe. Zum eigentlichen Heiland und « Erlöser » wird er dann, wenn man von ihm glaubt, dass er auch in der Zukunft oder gar am Ende aller Dinge Errettung und Befreiung vom Uebel und Herbeiführung der Glückseligkeit bringen werde. Zwischen Zukunft und Vergangenheit liegt die Gegenwart. Wenn der Heilbringer auch hier tätig ist und beständig Heil

bringt, so wird er dadurch um so mehr zu einer lebendig religiösen Gestalt. Am häufigsten sind dabei zwei Formen : entweder er besorgt das Heil von dem Höchsten Wesen aus und vermittelt es den Menschen, — wir haben dann den « Mittler », — oder er verleiht selbst esoterische Weisheit und Kraft, so die Träger der antiken Mysterien.

Das « Heil », das diese Gestalt bringt, kann verschiedener Art sein, und auch daraus ergeben sich verschiedene Formen dieser Gestalt. Wenn es sich vorwiegend um Befreiung von äusseren Feinden und Gefahren handelt, so haben wir es mit den mythischen « Helden » zu tun. Sind es Wohltaten mehr materieller und technischer Art, Erfindung der Waffen und Werkzeuge, des Ackerbaues, der Viehzucht, der Seefahrt, der verschiedenen technischen Fähigkeiten, so tritt uns der « Kulturheros » (culture-hero) entgegen. Wenn die Einrichtung der sozialen und politischen Ordnung, der Gerechtigkeit und Rechtspflege in Frage kommt, so sind es grosse verehrungswürdige Gesetzgeber. Oft mit diesen zusammenfallend, oft aber auch selbstständig stehen die Gestalten der Weisen und Propheten da, welche die ethische und religiöse Ordnung gestalteten oder umgestalteten. Wenn es sich um die *ersten* Anfänge aller Ordnung, alles Seins handelt, so wird selten diesen Gestalten die eigentliche Schöpfung aus Nichts, die Hervorbringung der ersten Unterlage alles folgenden Seins zugeschrieben. Es fällt ihnen vielmehr die Aufgabe zu, das bereits Geschaffene zu formen, umzuformen, zu ordnen, woher auch einige ihrer Namen stammen : « Umformer » (Transformer) oder « Ordner ».

Wenn wir uns fragen, ob und in wie weit diese verschiedenen Formen schon bei Naturvölkern sich finden, so ist es zunächst offenbar, dass diejenigen Heilbringer, deren Tätigkeit in der Zukunft liegt, die eigentlichen Heilande, auf die man hofft, nach denen man verlangt, bei den primitiven Völkern bis jetzt sehr selten erscheinen und erst bei solchen auftreten, die bereits in die Hochkulturen übergehen. Aber ihre Zahl wird wohl grösser werden, wenn wir einmal tieferen Einblick erhalten in diejenigen Gestalten, welche die Geheimgesellschaften und auch andere Initiationsfeiern mancher Naturvölker innerlich tragen. Dass man solche Gestalten bis jetzt wenig gefunden hat, mag eben darin begründet sein, dass man sie diesen sog. niederen Völkern nicht zugetraut und sie deshalb bei ihnen gar nicht gesucht hat. Es wäre gut, wenn unsere Missionare auch darauf einmal ihre Aufmerksamkeit richten wollten. Ich glaube, dass uns

gerade aus den Mysterien der Naturvölker gerade auch in dieser Hinsicht noch Ueberraschungen bevorstehen.

Etwas Aehnliches wäre zu sagen gegenüber den anderen Tatsachen, die man vorläufig ebenfalls nicht in Abrede stellen kann, dass nämlich auch die ethisch und religiös gerichteten Heilbringergestalten bei den eigentlichen Naturvölkern nicht häufig zu sein scheinen. Hier ist die Gewissheit noch grösser, dass dieses Fehlen zu einem Teile darauf zurückzuführen ist, dass man im ganzen langen Zeitalter des Evolutionismus solche Gestalten von vorneherein auf diesen Stufen für ausgeschlossen hielt. Aber gerade die Tatsache, die wir gleich ins Licht zu stellen haben werden, dass die Heilbringergestalt in letztem Grunde auf die Gestalt des Stammvaters zurückgeht, Name und Stand des Stammvaters in den ältesten Zeiten das Höchstmass an Ehrfurcht bedeutete, das einem Menschen zugewendet werden konnte, lässt erwarten, dass bei dieser Gestalt auch die ethische und religiöse Bedeutung nicht gefehlt haben wird. Dabei bleibt aber bestehen und erkennen wir schon jetzt mit aller Sicherheit, dass, jedenfalls von einer gewissen Phase an und für gewisse Gruppen der Heilbringer, auf diese Gestalt alles Drollige, Komische, Groteske, selbst Obszöne gehäuft wird oder er als Vertreter der intellektuellen oder auch gar ethischen Minderwertigkeit gedacht wird, so dass hier ein kontinuierlicher Uebergang selbst bis zum eigentlichen bösen Geist, dem « Teufel », vorliegt. Darauf werden wir später noch etwas näher einzugehen haben.

II. — Die astralmythologischen Formen der Heilbringer.

Schon von Seiten der Aufgabe, die der Heilbringer zu erfüllen hat, sind also seine Formen zahlreich und verschiedenartig genug. Diese Mannigfaltigkeit steigert sich aber noch, wenn wir jetzt auch die äussere Form betrachten, in die diese Gestalt sich kleidet. Da stossen wir nämlich auf die Tatsache, dass alle diese Gestalten mehr oder minder deutlich astralmythologisch eingekleidet sind. Diese Verbindung der Heilbringer und Kulturheroen mit der Astralmythologie ist eine so enge, dass, wenn Ehrenreich in seinem grundlegenden Buch *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (Leipzig, Hinrichs, 1910, S. 66) von der Person des Kulturheroen sagt, dass sie « bei den Naturvölkern den eigentlichen Mittelpunkt der Mythologie bildet », hier statt « Mythologie » auch « Astralmythologie » eingesetzt werden kann, was auch Ehren-

REICH selbst wohl meint. Wenn dagegen EHRENREICH in seinem früheren Werk *Götter und Heilbringer*, welches das grosse Verdienst hat, die Gestalt des Heilbringers zum ersten Mal gründlich erforscht und ins rechte Licht gestellt zu haben, die Ansicht ausspricht, dass auch der *erste* Ursprung des Heilbringers astralmythologischer Natur sei, so kann ich ihm darin nicht folgen. Zu meiner Genugtuung sehe ich, dass EHRENREICH in seinem späteren mythologischen Hauptwerk diese Ansicht nicht mehr so sicher hinstellt.

Zur vollen Klarheit ist EHRENREICH aber deshalb noch nicht vorgedrungen, weil er, obwohl ein gründlicher und gewissenhafter Forscher, im Wesentlichen doch noch auf evolutionistischer Grundlage arbeitete und infolgedessen nicht mit objektiver Zuverlässigkeit die historische Altersfolge der einzelnen Formen festzustellen vermochte. Legen wir hier die Reihenfolge der durch kulturhistorische Methode aufgerichteten Kulturkreise zugrunde, so klärt sich alsbald alles.

Da sehen wir, wie gleich schon in den ältesten Kulturkreisen der Urstufe der Heilbringer hervortritt und bald auch in astralmythologischer Einkleidung, aber diese ist eben nur Einkleidung, Umhüllung ; der Leib, das Wesen ist anderer Natur : es ist der Stammvater, der von dem Höchsten Wesen geschaffene erste Mensch. Von diesem nun wird ein fatales Charakteristikum, seine Sterblichkeit herausgegriffen ; dieses wird dem Abnehmen und Verschwinden des Mondes gleichgestellt, und damit ist die erste astralmythologische Einkleidung des Heilbringers gegeben. Er erscheint als ein lunarmythologisches Wesen und wird es immer stärker, weil im Laufe der Zeit auch die rein astralen Eigenschaften des Mondes in immer stärkerem Masse von ihm ausgesagt werden. Ein weiterer Schritt ist der, dass auch eine bestimmte Art von Tieren mit ihm identifiziert werden, die auf seine Sterblichkeit Bezug haben, und die damit zugleich auch lunarmythologisch werden, besonders alle Tiere, die in der Erde wühlen und wohnen, in der der tote Mensch begraben wird ; so in weltweiter Verbreitung und Dauer der Hase (als Michabazo, der grosse Hase der Ostalgonkin, als Osterhase noch der Jetztzeit), das Kaninchen, der Igel, das Stachelschwein (in Südostaustralien), der Koyote (Präriefuchs) besonders in Nordamerika.

Noch stärker als in den ältesten Urkulturen tritt der Heilbringer in der sogenannten Bumerangkultur als lunarmythologisches Wesen auf. Und zwar liegt diese Verstärkung gerade darin, dass hier ein

polemisierender Gegensatz zum Höchsten Wesen eintritt, der vielfach bis zur Usurpation seiner Stelle durch die Heilbringergestalt geht. In der eigentlichen Urkultur gilt der Tod als vom Höchsten Wesen gesendet und wird deshalb in ohnmächtiger, furchtergriffener Ergebenheit entgegengenommen, so besonders bei den Pygmäen und den Feuerländern. In der Bumerangkultur aber taucht der Gedanke auf, dass der Mond imstande sei, nach dem Tode wieder neues Leben zu geben, so wie ja auch er nach drei Tagen als feine Neumondsichel wieder hervorkommt. Oder wenigstens wird in der Mythe erzählt, es sei zuerst in der Absicht des Mondes gelegen gewesen, den Menschen die beständig wiederkehrende Auferstehung zu verleihen, er sei aber durch die Ungeschicklichkeit seines Boten, besonders des Hasen, daran verhindert worden. Es ist wohl auch in diesem Kulturkreise, dass neue lunarmythologische Tiere aufkommen, die dann auch mit dem Heilbringer identifiziert werden: Schlange, Eidechse, weil sie ihre Haut abwerfen und sich erneuern, der Jaguar, weil er gefleckt ist, u. a.

Eine andere Wendung nimmt die Sache in dem vaterrechtlich-totemistischen Kulturkreis. Hier steht die Sonne im Mittelpunkt der Astralmythologie. Aber während, wie ich in meinem *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker* (Wien, 1910, S. 134 ff.) dargelegt habe, die Mondmythologie symbolisch-repräsentativen Charakter trägt und so den wirklichen Stammvater zu repräsentativer Darstellung bringen kann, ist die Sonnenmythologie wesentlich magisch-effektiv. Und während bei der Mondmythologie der Mensch das Primäre ist und der Mond das Sekundäre, in dem sich das Primäre widerspiegelt, ist bei der Sonnenmythologie die Sonne das Primäre, und ihre Eigenschaft des Niesterbens und ihre Tätigkeit des Befruchtens wird zuerst erfasst und dann auf menschliche Verhältnisse übertragen. Das will besagen, dass die Sonnenmythologie an sich dem Stammvatergedanken nicht nahe stand, und man zweifeln kann, ob er aus ihr seinen ersten Ursprung hätte nehmen können. Aber nachdem dieser Ursprung in der älteren Mondmythologie schon eingetreten war, da konnte die Sonnenmythologie der totemistischen Kultur, wenn sie mit dieser astralmythologischen Stammvater- und Heilbringergestalt der Urkulturen zusammentraf, sie auch sich selbst adaptieren, in ihren Stil übertragen. Das geschieht, vielleicht erst in Anknüpfung an eine schon in der Urkultur vorkommende Form, wo der Stammvater als Sohn des Höchsten Wesens (im mora-

lischen Sinne) hingestellt wird, in der Form, dass auch die Sonnengestalt als Sohn Gottes erklärt wird, der besonders die Aufgabe hat, die Totenseelen nach Westen hin vor das Angesicht des Höchsten Wesens zu führen. Viel stärker,und ich glaube als wesentliche Eigenschaft, liegt der Sonnenmythologie des totemistischen Kulturkreises der direkte Gegensatz zum Höchsten Wesen im Blute, wovon wir gleich noch sprechen werden. Die andere Form aber ist auch die, dass der lunarmythologische Heilbringer der Bumerangkultur hier in Gegensatz zur Sonne gerät und als der Dunkle, der Todesbringer, der physisch und ethisch böse Geist betrachtet und diskreditiert wird gegenüber der Sonne, die nie sterbe und ewiges Leben habe und besitze. Als solarmythologische Tiere, die auch mit dem Heilbringer identifiziert werden, treten Löwe, Wolf, besonders aber alle Falken- und Adlerarten auf. Ausserdem treten in diesem Kulturkreis Morgen- und Abendstern als astralmythologische Gestalten hinzu, als die schönen Frauen, die bald dem Mond, bald der Sonne folgen, oder von dem einen der anderen geraubt werden.

Während durch die Sonnenmythologie des totemistischen Kulturkreises die Mondmythologie der Urkulturkreise und der Bumerangkultur abgebrochen oder abgelenkt und umgestaltet wird, erhält sie eine bedeutende Erhöhung und Verstärkung im mutterrechtlichen Kulturkreis, und diese Veränderung ruft auch in der Gestalt des Heilbringers eine wichtige Veränderung hervor. Entsprechend dem wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Vorrang, den die Frau hier als erste Pflanzenbauerin übte und als erste Bodeneigentümerin, wurde jetzt auch der Mond als weiblich betrachtet, als Urmutter alles Daseins. Diese Mutter aber hat zwei Söhne : der Mond überhaupt teilt sich in Hellmond und Dunkelmond, diese sind die beiden Söhne der Mond-Urmutter, der erstere ist der Vertreter alles Schönen, Guten, Brauchbaren, Tüchtigen, während der Dunkelmond den Tölpel und die komische Person darstellt, die alles übertreibt und verzerrt, die alles verdirbt oder vereitelt, was der ältere Bruder Gutes und Brauchbares zu bilden sich bemüht. Beide stehen sich auch gegenüber als Vertreter und Stammväter der beiden Heiratsklassen dieses mutterrechlichen Kulturkreises. Damit hören sie freilich auf, Stammväter das ganzen Menschengeschlechtes zu sein, ihre Geltung und ihr Wirkungskreis wird auf einen Stamm und vorzüglich die eine Hälfte desselben eingeschränkt. Als lunarmythologische Tiere und als Personifikationen der beiden Hellmond- und

Dunkelmondgestalten treten hellfarbige und dunkelfarbige Vögel auf, oder auch Falke, Adler, Habicht, auf der hellen, Rabe und Krähe, auf der dunklen Seite.

Die Mannigfaltigkeit dieser Gestalten, die nach den verschiedenen astralmythologischen Einkleidungen der Urstufe und der Primärstufe sich ergibt, wird noch bis ins Unabsehbare vermehrt auf der Sekundärstufe, wo die Kulturkreise der beiden vorhergehenden Stufen sich miteinander vermischen und so auch ihre Heilbringergestalten die Züge ganz verschiedenartiger Astralmythologien annehmen. Bald ist die Lunarmythologie stärker an der Mischung beteiligt, wie z. B. in der Gestalt des Dionysos, der Osiris, bald die Solarmythologie, wie in der Gestalt des Mithra und des Herkules, bald sind beide fast zu gleichen Teilen vertreten, wie bei Indra und Thor, oder die Mischung ist so kompliziert, dass überhaupt der astralmythologische Charakter ganz verblasst ist und erst in umständlicher Analyse wieder herausgefunden werden kann.

III. — Das Verhaeltnis der Heilbringer zu den Höchsten Wesen.

Wenn nun die Gestalten des Heilbringers sowohl nach der Aufgabe, die ihnen obliegt, als nach der Form, die sie aufweisen, in solch zahlreicher Mannigfaltigkeit auftreten, so ist es ohne weiteres klar, dass auch das Verhältnis dieser Gestalten zum Höchsten Wesen nicht auf eine einfache Formel gebracht werden kann, sondern ebenfalls in den mannigfachsten Formen auftritt. Diese Mannigfaltigkeit ist in der Tat so gross, dass es ausgeschlossen erscheint, sie im Rahmen dieses kurzen Vortrages auch nur einigermassen entsprechend vorzuführen. Wir müssen uns auch hier begnügen, die Haupttypen nach den einzelnen Kulturkreisen uns vorzuführen, wo wir sie schon im vorigen Abschnitt stellenweise berührt haben.

In den Urkulturkreisen, mit Ausnahme der Bumerangkultur, ist im Allgemeinen die Gestalt des Heilbringers, der dort der Stammvater ist, vollkommen klar unterschieden vom Höchsten Wesen, und steht zumeist auch unter ihm. Dieses Abhängigkeitsverhältnis wird dadurch auf seinen höchsten Grad gebracht, dass der Stammvater gerade als erster aller Menschen von dem Höchsten Wesen geschaffen worden ist. Derartiges treffen wir deutlich bei zwei asiatischen Pygmäenstämmen, bei den Südandamanesen und bei Semang-

pygmäen, ferner in Südostaustralien bei den Kulin, während bei den Kurnai der Stammvater nicht ausdrücklich als Geschöpf Munganngauas, sondern als dessen Sohn bezeichnet wird, was aber nur im moralischen Sinn gemeint sein kann, da Munganngaua unbeweibt ist. Bei den Nordost-Buschmännern ist die Trennung von Höchstem Wesen und Stammvater klar ; ob der letztere von ersterem auch erschaffen wurde, ist nicht ersichtlich. Aehnliches gilt von den A'tkaliforniern und den Ona-Feuerländern. Mehrfach ist der Unterschied gegenüber dem Höchsten Wesen auf dieser Stufe auch dadurch gut markiert, dass dieses unbeweibt ist, während der Stammvater bei den Pygmäen und Südostaustraliern immer mit einer Stammutter verbunden auftritt.

In der Bumerangkultur aber, wo ja, wie wir gesehen, auch eine gegensätzliche Tendenz dem Höchsten Wesen gegenüber wach wird und eine Polemik mit seiner Herrschaft über Leben und Tod, tritt entweder das Bestreben ein, das Höchste Wesen zurückzudrängen, den religiösen Verkehr mit ihm auf wenige wichtige Fälle einzuschränken oder ganz aufhören zu lassen, und die ganze Kraft der religiösen Betätigung dem Stammvater und Heilbringer zuzuwenden. Das geschieht besonders bei erobernd umherziehenden Stämmen, so bei den Niloten, bei den Bantu-Hirtenstämmen von Südafrika ; bei den letzteren treten selbst auch spätere halbhistorische Gestalten, besonders grosse Eroberer-Fürsten, an die Stelle des Stammvaters. Oder aber der Stammvater verschmilzt mit dem Höchsten Wesen und eignet sich dessen Prärogativen an. Das ist der Fall bei den Yuin in Südostaustralien, bei den Hottentotten und den meisten Buschmannstämmen, besonders denen des Südens und Nordwestens. Diese Verschmelzung wird hier auch dadurch erleichtert, dass nicht mehr ein Stammeltern-*paar*, sondern nur *ein* Stammvater vorhanden ist.

In dem vaterrechtlichen Kulturkreis der Viehzüchternomaden, besonders bei den nordasiatischen Turk- und Mongolenstämmen, hat teilweise eine ähnliche Vermischung des Stammvaters Erlik mit dem Höchsten Wesen begonnen, oder der Stammvater ist zum Vertreter des bösen Prinzips, zum « Teufel » geworden und empfängt als solcher auch einen magischen Kult und blutige Opfer, die ursprünglich ihm allein zukamen, während dem Höchsten Wesen unblutige Opfer, besonders auch Primitialopfer dargebracht wurden.

Eine direkt feindselige Stimmung gegen das Höchste Wesen scheint dem solarmythologischen Heilbringer des totemistisch-

vaterrechtlichen Kulturkreises von Haus aus zu eigen gewesen zu sein. Wo die Anerkennung und Verehrung des Höchsten Wesens noch stark und lebendig ist, da bequemt er sich zur Rolle des Sohnes und des Vermittlers, und er leitet hier eine Otiosität und Menschenferne des Höchsten Wesens ein, wobei er dann das Organ seiner Allwissenheit wird und Vermittler der Gebete und des übrigen Kultes der Menschen. So z. B. schon bei dem Baiame der Kamilaroi-Gruppe in Südostaustralien. In stärker totemistischen Gebieten rühmt sich der Sonnenheld seines « ewigen Lebens », das sich in der steten Unveränderlichkeit der Sonnenscheibe offenbart, und stellt sich dabei in polemisierenden Gegensatz nicht nur zu der Mondmythologie der Bumerangkultur, die nur über den Tod zum Leben führen könnte, sondern auch zu dem Höchsten Wesen, das nur zeitweiliges, kein » ewiges Leben » den Menschen gebe, indem er ihm den Lebenshauch, aber nur eine begrenzte Quantität desselben, einflösse. Die Ewigkeit des Höchsten Wesens wird als Altersschwäche hingestellt, und überhaupt werden eine Anzahl Tendenzmythen aufgeboten, um die Geltung des alten Höchsten Wesens immer mehr zu schwächen, seine Person zu diskreditieren und die Geltung des jungen Sonnenheldes mit seiner ewigen Unsterblichkeit immer höher zu schrauben, bis sie schliesslich mit der Gestalt des Höchsten Wesens zusammenfällt oder sie völlig verdrängt.

In der mutterrechtlichen Zweiklassenkultur ist eine derartige grundsätzliche Feindschaft des Heilbringers gegen das Höchste Wesen nicht ersichtlich. Die Tatsache, dass in den ersten Anfängen die Frau wegen ihrer Erfindung des Pflanzenbaues bedeutende wirtschaftliche und kulturelle Vorrechte erhielt, machte sich auch in der Religion geltend. Da nun in diesem Kulturkreis, der mit der Bumerangkultur unleugbare Zusammenhänge besitzt, die Tendenz zur Verschmelzung des Heilbringer-Urmenschen mit dem Höchsten Wesen noch stärker ist, so kommt es hier zu der Tatsache, dass das Höchste Wesen mit der Stammutter in Eine Gestalt zusammenfliesst, so dass wir hier ein weibliches Höchstes Wesen antreffen. Oder wenn die Entwicklung nicht soweit geht, wenn entweder das Höchste Wesen als solches, oder der ältere männliche lunarmythologische Heilbringer bestehen bleibt, da wird diese Stammutter ihm als Gemahlin, als « Shakti », zur Seite gegeben, die aber, wie im indischen Shivaismus, dann vielfach die Hauptpersönlichkeit wird, da von ihr gesagt wird, dass sie das eigentliche Wesen des männlichen Gottes ausmache, von dem er seine ganze Kraft und Wirksamkeit

erhalten habe. Auch die gemüthafte wie die praktische Religiosität wendet sich mehr dieser weiblichen Gestalt zu, so in Nordostindien der Kali, Durga und ähnlichen Gestalten. Wo aber die soziologische Entwicklung zu dem System der zwei Heiratsklassen fortschreitet, da tritt gewöhnlich nicht nur das alte Höchste Wesen, sondern auch die lunarmythologische Stammutter fast ganz in den Hintergrund, und es sind vielleicht gerade diese Völker, bei denen am wenigsten von Bild und Wirksamkeit des Einen Höchsten Wesens übrig geblieben ist. Dafür tritt hier der Dualismus eines Brüderpaares von Heilbringern auf, je ein Vertreter des Hellmondes und des Dunkelmondes, die zugleich auch Vertreter der beiden Heiratsklassen sind, und es ist dann gewöhnlich der Vertreter des Hellmondes, von dem alles Gute, Schöne und Nützliche ausgesagt wird, auf dem auch noch mehr oder minder Züge des alten Höchsten Wesens vereinigt werden. Solche Fälle sind Bundjil und Pallyau bei den Kulin in Südostaustralien, Qat und Marawa auf den Banks-Inseln, Tagaro und Suqe auf den Neu-Hebriden, Kabinana und Karvuvu auf Neubritannien.

Auf der Sekundärstufe ist entweder das völlige Zurückdrängen des Höchsten Wesens oder seine Vermengung mit dem Heilbringer-Stammvater noch weiter fortgeschritten, und man kann vielleicht sagen, dass es auf dieser Stufe kein Höchstes Wesen mehr gibt, das noch rein geblieben wäre von mehr oder minder zahlreichen Beimischungen aus dem Zügenkomplex des Heilbringer-Stammvaters. So haben z. B. die Gestalten des Zeus und seiner Namens- und Stammesverwandten ziemlich viele Züge vom Hellmond wie auch der Sonne angenommen, und besonders seine Liebschaften und sonstige Verhältnisse mit Frauen sind alle darauf zurückzuführen ; so sind Diana, Europa, Semele, Leda lunarmythologische, Danae solarmythologische Gestalten.

IV. — Ursprung und ethnologisches Alter der Heilbringer.

Aber mit diesen Gestalten späterer Bildung wollen wir uns jetzt nicht näher befassen, sondern wir kehren noch einmal zu den ältesten, zu den Anfangsverhältnissen zurück, und wollen uns jetzt einmal die entscheidende Frage ausdrücklich vorlegen, die wir vielfach schon gestreift haben : Wenn auf der Urstufe die Gestalten des Höchsten Wesens und des Heilbringer-Stammvaters auch deutlich

von einander getrennt sind, welche von beiden ist dann die ältere ? Ist es nicht doch so, dass das Höchste Wesen aus der Gestalt des Stammvaters entstand, nichts anderes ist als eine Aufhöhung desselben ?

Rein taktisch äusserlich betrachtet müsste die Ansicht, welche die Priorität des Höchsten Wesens betrachtet, als eine sehr günstige betrachtet werden. Zwar hatte der Historiker K. Breysig in seinem Werke *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte* (Berlin, 1905) die entgegengesetzte Auffassung verteidigt und darauf eine weitausgreifende Theorie der Religions- und Kulturgeschichte aufgebaut ; aber Breysig hatte als Ethnologe keinerlei Bedeutung. An seiner Theorie übte P. Ehrenreich, einer der besten Ethnologen seiner Zeit und ein Kenner der allgemeinen Mythologie, den auch bis heute niemand erreicht, geschweige übertroffen hat, strenge Kritik in seiner sehr lehrreichen Abhandlung *Götter und Heilbringer* (1) ; er vertritt ganz entschieden die Theorie, dass das Höchste Wesen die ältere Gestalt ist. Der Heilbringer dagegen ist nicht Vorstufe zur Gottheit, sondern Umformung oder Ableitung von dieser als höchstem Wesen im Sinne einer Vermenschlichung. Er kann zwar sekundär noch zur Gottheit werden, gewöhnlich aber führt die Tendenz der Vermenschlichung weiter bis zu seiner Angleichung an wirkliche irdische Helden » (S. 609). Was das Höchste Wesen betrifft, so war Ehrenreich einer der ersten, der Andrew Lang beistimmte in der Anerkennung des Vorkommens derselben auch schon bei primitivsten Völkern ; nur irrte er darin, dass er glaubte, dass dieses höchste Wesen ein « indifferentes nicht verehrtes » Wesen und deshalb auch nicht eine Gottheit im eigentlichen Sinne sei (S. 590). Da Ehrenreichs Abhandlung das erste Werk ist, welches die Frage der Heilbringer gründlich und mit Beibringung reichsten ethnologischen Materials behandelt, so kann es natürlich nur schwer ins Gewicht fallen, dass gleich diese für die Priorität des Höchsten Wesens eintritt. Im Wesentlichen ganz den gleichen Standpunkt nimmt Ehrenreich ein in seinem grösseren für die vergleichende Mythologie grundlegenden Werke *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (2).

Seit jener Zeit ist, soviel ich weiss, keine eingehendere Behandlung dieser Frage erschienen. Der umfangreiche Artikel *Heroes and*

(1) *ZE*, 1906, Bd. XXXVIII, S. 536-610.

(2) Leipzig, Hinrichs, 1910, S. 66 ff, 236 ff. — Siehe meine Besprechung desselben, *Anthropos*, 1910, Bd. V, S. 1188-1191.

Hero-Gods in HASTINGS *Encyclopædia of Religion and Ethics* (1913, Bd. VI, S. 633-668), in welchem die verschiedenen Völker von verschiedenen Autoren behandelt werden (*General and Primitive* von A. C. HADDON, *America* von A. F. CHAMBERLAIN, usw.), geht auf die Frage nach der Priorität nicht ein. So kann es natürlich ebenfalls nur schwer ins Gewicht fallen, wenn diejenigen beiden Werke, welche jetzt als erste nach EHRENREICH sich näher mit den Heilbringern befassen und auch unserer Frage nach der Priorität nähertreten, beide von hervorragenden Amerikanisten geschrieben, K. Th. PREUSS, *Die Höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern* (1), und P. RADIN, *Monotheism among Primitive Peoples* (London, Allen, 1924), ebenfalls wieder entschieden für die Priorität des Höchsten Wesens eintreten. PREUSS schreibt : « Ihr [der Höchsten Gottheit] Ursprung und ihre Bedeutung sind ganz andere : Sie ist nicht gestorben oder verschwunden wie die Heilbringer, sondern befindet sich meist im Himmel ; ihre Macht über die ganze Erde ist nicht geschwunden, aber sie kümmert sich nicht um die Menschen..... Dabei gilt sie als gütig, gerecht und ewig, ganz im Gegensatz zu den Dämonen. Im Grunde geht also alle Macht, auch die der Dämonen, von ihr aus, obwohl sie diese in ihren Wirkungsbezirken gewähren lässt » (S. 163). Auch RADIN verwirft mit grossem Nachdruck die evolutionistische Auffassung, dass der Monotheismus nur das Endergebnis einer langen Entwicklung sei und deshalb nicht bei ganz primitiven Völkern gefunden werden könne. In der Ablehnung dieser Theorie tritt auch er ganz auf A. LANGS Seite und bekräftigt sie aus seiner votrefflichen Kenntnis der Religionen Nordamerikas durch eine ganze Reihe neuer Fälle wirklich monotheistischer Gottgestalten. Er ist der Meinung, dass dieselben hervorgebracht seien von jenen tiefer veranlagten religiösen Gemütern, die es auch bereits bei den primitivsten Völkern gebe, und es sei absolut unstatthaft, für diese Gottesidee erst eine lange Entwicklung vorauszusetzen. Betreffs des Verhältnisses von Höchstem Wesen und « Transformer » (Heilbringer) schreibt er : « Alle diese Schöpfer haben einige von den Zügen des Transformers, und doch scheint es klar, dass die ersteren nicht erklärt werden können als stufenweise Fortentwicklungen von dem letzteren aus. Sie sind offenbar ganz unabhängig, und wenn wir demzufolge eine Höchste Gottheit mit den Attributen eines Kulturheroen finden, so muss das als sekundär, als ein Zuwachs betrachtet

(1) Zeitschrift *Psychologische Forschung*, Berlin, 1922, Bd. II, S. 161-208.

werden, der, wie ich nicht umhin kann zu glauben, einen Versuch darstellt, sie dem Menschen näher zu bringen » (S. 29 f. ; vgl. S. 23). In den letzteren Worten spiegelt sich die Auffassung RADINS wieder, die wir schon bei EHRENREICH trafen, dass das älteste Höchste Wesen keinen direkten Kult und keinen unmittelbaren Verkehr zu den Menschen habe. Diese irrige Auffassung erklärt sich einigermassen daraus, dass EHRENREICH wie RADIN Amerikanisten sind, und in Amerika allerdings die Höchsten Wesen entweder zu jener Otiosität neigen oder ihr schon verfallen sind, welche die beiden Autoren im Auge haben. Aber schon von Amerika aus lässt sich diese Auffassung aufs Bestimmteste widerlegen durch die Tatsachen, die die PP. GUSINDE und KOPPERS so glücklich bei allen drei Feuerlandstämmen, den Ona, Yamana und Alakaluf, festgestellt haben, die allerdings EHRENREICH, und vielleicht auch RADIN, noch nicht bekannt waren.

Könnten wir nicht mit dieser günstigen Situation uns zufriedengeben : die Priorität des Höchsten Wesens vor dem Heilbringer von keinem bedeutenden Forscher in Frage gestellt, von drei der bedeutendsten Forscher entschieden bejaht ? Wenn es uns wirklich bloss um praktische Tages-Apologetik zu tun wäre, so könnten wir sicherlich uns damit zufrieden geben. Wenn wir aber der Sache selbst auf den Grund gehen und ein Ergebnis erzielen wollen, das unserer eigenen streng methodischen Prüfung stand hält, dann dürfen wir unsere Zufriedenheit noch nicht so bedingungslos erklären. Ich will nicht davon reden, dass in dem Augenblick, wo wir feststellen konnten, dass auch das ursprüngliche Höchste Wesen den Menschen nicht fern steht, sondern in Opfer, Gebet, Kult und Beeinflussung des Gemütes und der Sitten engere Beziehungen zu ihnen schafft, wir immerhin einen der Unterschiede ausgewischt haben, den EHRENREICH und RADIN zwischen Höchstem Wesen und Heilbringer aufstellten. Von grösserer und für uns ausschlaggebender Bedeutung ist die Tatsache, dass weder RADIN und noch weniger EHRENREICH zu ihren Ergebnissen auf dem Wege genauer methodischer Erforschung der historischen Beziehungen gekommen sind, sondern immerhin noch auf dem Boden eines wenn auch gemässigten Evolutionismus standen, wenn sie auch durch die Gewissenhaftigkeit und Nüchternheit ihrer Arbeitsweise manchen Gefahren desselben entgingen.

Diese Erfassung des Problems in seinem ganzen Umfange auf kulturhistorischer Grundlage an der Hand einer genauen auf ihr

beruhenden Methode steht noch aus. Sie kann sich nicht auf die Religion allein beschränken, sondern muss zur Erzielung einer grösseren Sicherheit, zur Herbeiführung eines genügend umfangreichen Quantitätskriteriums, auch die übrigen Zweige der Kultur, Ergologie, Kunst, Soziologie, Sprache heranziehen. Schon deshalb wird es noch eine Zeitlang dauern, bis diese Forschung in diesem Umfang durchgeführt sein wird. Von einzelnen Teilgebieten habe ich bereits behandelt das von Südostaustralien in Bd. I meines *Ursprung der Gottesidee* (S. 281-411) und die Andamanesen im *Anthropos* (1) ; im Bd. II des *Ursprung der Gottesidee* werde ich diese Untersuchungen auf die sämtlichen Urvölker ausdehnen. Die Untersuchung über die Religion der Buschmänner (und Hottentotten) ist schon abgeschlossen, und über die Religionen der Feuerländer, der Semang und Senoi, der Altkalifornier konnte ich ein noch etwas vorläufiges Urteil gewinnen. Ueberall hin bleibt der Satz aufrecht, dass das Höchste Wesen nicht aus der Heilbringergestalt entstanden ist, sondern unabhängig und vor ihm da ist, und den Heilbringer nich ideell,aber realiter, weil er ursprünglich der Stammvater der Menschheit ist, aus dem Nichts erschaffen hat.

[22] L'idea della salvezza nel Mazdeismo,

dal Prof. Dott. U. Pestalozza, Milano.

Il testo di questa conferenza, fondata sui risultati della critica è stata molto applaudita, non ci è pervenuto in tempo, sebbene da noi desideratissimo.

[23] Il concetto di redenzione nel Buddhismo,

dal Prof. Dott. A. Ballini, Milano.

Il Prof. Ballini, mosso dai primi accenni della più antica letteratura Brahmanica (IX-VIII sec. a. C.) alle preoccupazioni del grande

(1) 1921-1922, Bd. XVI-XVII, S. 978-1005. — In englischer Uebersetzung, *The Religious Situation of the Andamanese*, im *Indian Antiquary*, 1924, Bd. LIII, S. 150-160, 165-176.

problema dell'esistenza, considera, anzitutto, ciò che di esso era ormai chiaro alla mente dei religiosi e dei filosofi — per i vari sistemi che si erano già affermati — allorchè Gotama Buddha gittò le basi della sua dottrina, la quale deve definirsi sopratutto un'etica vera e propria, comme quella che per il proposito del Maestro doveva esulare da qualsiasi speculazione metafisica.

Ciò posto, esamina e discute particolarmente i due punti fondamentali di quello che potremmo chiamare in qualche modo *il principio di redenzione nel Buddhismo*, la seconda verità (*l'origine del dolore*), cioè, e la quarta (*la via per affrancarsi dal dolore*). Alla seconda si connette quell'apparente più che reale costruzione metafisica che va sotto il nome di *paticcasanmppâda*, il nesso causale, non comprendendo il quale, non è possibile giungere ad una chiara intelligenza della costruzione e dell'essenza della dottrina dell'Illuminato, mentre nella retta interpretazione della quarta verità si comprendono tutte quelle applicazioni che danno alla dottrina il carattere particolare, etico impressole dal fondatore.

[24] Quelques tribus pygmées du Centre africain,

par le R. P. Schumacher, des Pères Blancs.

Sur l'invitation de l'éminent P. Schmidt, je me fais un devoir de vous soumettre les résultats de trois voyages de reconnaissance, entrepris dans les régions orientales du bassin du Kivu. Ces excursions devaient préparer les voies à une étude ultérieure, plus approfondie. Je puis présumer désormais que toutes les garanties pour une heureuse issue des recherches sont données, vu que les plus grosses difficultés de la première rencontre avec ces peuplades si farouches, réfractaires à tout commerce avec l'étranger, même indigène, sont définitivement surmontées.

Comme primitivité de conditions sociales, comme dénûment complet à l'égard des commodités de la vie matérielle, vous le verrez, nos Pygmées africains ne laissent rien à désirer. Malgré cela, veuillez le remarquer, ils ne se sentent aucune fraternité de sang à l'égard des quadrumanes qui habitent avec eux les forêts ; tout au contraire, ils leur font la chasse.

On m'objectera qu'une rapide tournée de deux mois ne peut

fournir des résultats définitifs. J'avoue que je ne suis pas encore en état d'étayer mes assertions de toutes les preuves qu'exige une méthode rigoureuse. On remarquera cependant qu'elles se fondent sur des observations objectives, faites par un missionnaire qui depuis bientôt une vingtaine d'années a eu l'occasion de se faire aux hommes, aux choses et à la langue du pays.

Mes explorations se sont étendues jusqu'ici aux peuplades pygmées du secteur angulaire compris entre le lac Kivu et la fameuse chaîne des volcans, au nord du coin nord-ouest de l'ancienne Afrique orientale allemande. C'est une région qui héberge des Pygmées primitifs proprement dits, nommés équivalamment *impunyu* (1) dans la langue du pays. Dans ce Ruanda, nous avons devant les yeux trois phases d'évolution pour l'ensemble des Pygmées ou Batwa, dénomination qui comprend les tribus établies dans l'ambiance bantoue depuis des générations, aussi bien que les Batwa-mpunyu de la forêt. De ces derniers, les uns s'adonnent exclusivement à la chasse, tandis que les autres se trouvent au premier stade de transition. « Impunyu » veut dire littéralement « pygmée », petit homme. Les indigènes font une distinction judicieuse entre pygmée et nain, *igikuri*. L'un et l'autre présentent des dimensions somatiques réduites ; mais chez les *mpunyu* cet état est considéré comme normal, tandis que le *gikuri*, de race bantoue, est jugé atteint d'un vice de constitution.

Pour ce qui est des Batwa à vie sédentaire, les uns remplissent des fonctions déterminées à la cour du Sultan. Ils sont appréciés comme porteurs hors de pair de la litière royale, et assument spécialement l'emploi d'exécuteurs des hautes œuvres. Les autres s'adonnent à des professions assez peu assujettissantes, de préférence à la fabrication de la poterie. Ce métier s'allie fort bien à leurs allures ancestrales d'indépendance ; il leur laisse le loisir d'entreprendre de temps à autre quelque incursion dissimulée dans les réserves des biens d'autrui. Difficilement, ils se plieraient aux exigences de stabilité d'une vie agricole ; cependant le cas se rencontre.

Cette désertion de la forêt s'opère-t-elle de plein gré ? — Il faut croire plutôt qu'elle résulte d'une dure nécessité. La réduction systématique des forêts sous la hache implacable des *Bahutu* (Bantous cultivateurs) a fortement resserré les domaines des Pygmées,

(1) [Faute des caractères nécessaires, les mots de la langue indigène sont transcrits ici sans les signes phonétiques que le savant missionnaire avait notés avec grand soin.]

circonstance qui, accidentellement, occasionne même parmi eux des luttes sanglantes. C'est par suite le *struggle for life* pur et simple qui les a décidés probablement à cet expédient suprême, — tandis que d'autres auront trouvé un refuge dans les immenses forêts adjacentes du Congo. De fait, les campements des chasseurs actifs se font suite les uns aux autres, et se perdent dans les profondeurs des terres congolaises.

Les conditions de vie propres aux Pygmées, en ces pays, sont d'un intérêt ethnologique de premier ordre, pour l'étude des évolutions opérées sous l'action d'influences étrangères. D'un autre côté, elles présentent un inconvénient regrettable : vu l'exiguïté relative de ces restes de forêts, peut-on se flatter de trouver encore, chez ces populations, un « état primitif » vraiment intact ? — On constate des compénétrations évidentes. Malgré cela, il semble que le caractère parasitique de leurs pratiques mânistes pourra se démêler bien plus facilement chez eux que chez les Bantous. La foi monothéiste de ces derniers, au fond très explicite, est bien le τὸ πρώτιστον, l'élément le plus primitif ; mais elle n'apparaît plus, sous l'amas de leurs observances animistes, que comme croyance morte. On verra que chez nos Pygmées la foi initiale se dégage bien plus clairement. Je dis « initiale », car l'examen objectif semble donner ce seul dualisme : monothéisme, mânisme (ou animisme) limité.

Ma première rencontre avec les *Mpunyu* eut lieu sur le littoral du Kivu. Toutes les invitations que je leur avais adressées, pour les déterminer à sortir de leurs forêts et à consentir à un rendez-vous, restèrent d'abord sans effet : « Le singe ne quitte pas la forêt », répondirent-ils. Je mis en jeu la diplomatie de nos prêtres indigènes. A force de patience, additionnée de quelques poses d'indifférence calculée, l'événement finit par se produire. Un groupe s'amena à la mission. Celle-ci est établie sur la lisière de la forêt et desservie par un personnel purement indigène. Je ne m'attarde pas à la description détaillée de la fête curieuse qui nous fut procurée. Voici seulement quelques points saillants.

Ils arrivèrent en ordre d'assaut. Quelle prodigieuse agilité ! Ce n'est pas une course, non ; c'est un vol plané ; c'est un nuage qui passe devant nous, effleurant tout juste le sol !

Ils se montrent extrêmement timides. Les premières salutations échangées, ils organisent les jeux. Je leur suggère une chasse au buffle, devant évoluer dans le petit bois de la mission. Ils se rangent en cordon et pénètrent sous bois, tout en assurant la liaison par un léger

sifflement, qui les avertit de plus, suivant les modulations, des différents accidents de la battue. Le buffle, représenté par l'un d'entre eux, est dépisté et la lutte s'engage. Un jeune Pygmée est « tué ». Finalement le buffle s'abat sous les coups de lance.

Nos Pygmées imitent admirablement les cris et les allures des bêtes sauvages : éléphants, cynocéphales, gorilles, etc. Sur l'adresse et la force musculaire des grands singes ils font des récits incroyables.

Ils simulent un combat entre Pygmées et Bantous, sans être aucunement déconcertés par cette foule de spectateurs indigènes, qui rient à gorge déployée, en voyant comment les petits combattants s'évertuent à contrefaire la lourdeur de leurs mouvements à eux, spectateurs, et à faire ressortir leur propre adresse.

Suit un concours entre les deux partis, Pygmées et Bantous, pour le jet à distance : les javelots sont projetés à 90 pas.

Les Pygmées s'engagent ensuite à découvrir au moyen de la cithare tout objet qu'on vient de cacher ; je m'aperçois de suite que que cet art eccalyptique n'est autre chose qu'un tour de passe-passe.

Nous terminons la représentation par un régal offert en leur honneur.

Le point capital de la journée fut résolu favorablement : je réussis, par l'intermédiaire des prêtres indigènes, à me faire inviter chez eux, à la forêt, moi jouant toujours à l'indifférent et même faisant le difficile, par politique. De la sorte, en trois voyages, je liai connaissance avec une bonne quinzaine de clans. L'espace de temps réservé à une conférence ne me permet pas d'entrer dans les détails de toutes ces pérégrinations ; je me contenterai de relever quelques particularités.

Le lendemain, je me trouvais dans la petite colonie.

Le « patriarche », (traduction littérale de son titre officiel, *umukurambere*), fut tout d'abord invisible. Enfin, on réussit à le découvrir. Nous nous réunissons tous dans une des huttes, où domine l'odeur de faisandé. Mes hôtes m'entretiennent de leurs inimitiés et de leurs guerres incessantes avec les tribus pygmées voisines, à cause des violations fréquentes du droit de propriété dans les réserves de chasse devenues trop étroites. Toutes ces tribus portent identiquement les mêmes noms de famille que les Bantous. Elles s'établissent par clans, et dès que leur portion de forêt ne les nourrit plus, une scission s'impose, avec exode de l'une des parties. De-

vant se faire justice eux-mêmes, les Pygmées pratiquent la *vendetta*. La hache des Bahutu, rognant inlassablement leurs forêts, leur cause de graves soucis.

Comme exorde insinuant, de mon côté, je leur expose de riantes théories d'avenir, à savoir combien ils gagneraient à faire leur soumission aux autorités européennes : ils jouiraient de leur protection ; forestiers nés, ils pourraient être préposés à la garde des forêts, etc. Ils sont d'avis que sans leur concours il serait difficile, en cas d'épidémies et semblables, de fermer la zone des forêts par des cordons-barrières. Ils consentiraient, moyennant rétribution, à se faire les guides et protecteurs des voyageurs contre les attaques des fauves. Ils reconnaissent que de la sorte la forêt deviendrait pour eux un domicile approprié, sans prendre le caractère d'asile de défense.

Les langues se délient, et de suite nous sommes bons amis.

Certains explorateurs se prononcent pour une immigration des Pygmées du côté occidental du Congo. Eux-mêmes prétendent être venus du *Ndorwa*, Nord-Est.

A part la taille, nos Pygmées ont les caractéristiques somatiques des Nègres : téguments noirs, différents en cela de leurs voisins, les Wambutti, à ce que j'apprends ; cheveux crépus ; certains présentent des plis cutanés du crâne tout à fait saillants ; système pileux généralement très fourni. La physionomie pygmée, même chez ceux qui sont établis dans le pays depuis longtemps, est reconnaissable à première vue. Je m'abstiens de toute spécification, en attendant que je puisse produire des données anthropométriques sûres. J'avais prévu à ma propre taille les principales mesures de toise, de manière à pouvoir me documenter discrètement, sans effaroucher. J'eus des variantes de 1 m. 30 à 1 m. 52, pour la plupart. Quelques individus pourtant, tout en se disant *Impunyu*, s'élevaient à des toises hamites. Il est vrai qu'ils ont d'amples occasions de métissage. Nos nobles Batutsi, paraît-il, ne dédaignent nullement, surtout à cause d'une discrétion proverbiale des minuscules beautés du monde pygmée, d'avoir avec elles certaines connivences secrètes. Il faut encore mentionner les enlèvements de femmes bantoues, en vue d'une rançon dont on ne manque pas de prélever par avance les intérêts. En temps de disette, de nombreuses évasions féminines se produisent vers la forêt, pour sustenter une existence devenue impossible dans le « grand monde ». D'après le droit patriarcal, les fruits de ces unions passagères reviennent aux Pygmées. Ces « adeptes de la porte » parlent très ingénument de leurs origines plus ou moins

entourées de mystère. Les Batutsi, cela se comprend, renoncent à faire valoir leurs droits et, pour la circonstance, font profession tacite de matriarcat.

Dans leurs excursions de chasse, qui prennent d'ordinaire plusieurs jours, les Pygmées se construisent en un tour de main de simples abris ; ou bien ils s'en passent. Les campements proprement dits montrent la vraie hutte-ruche des Bantous, sans cloisons cependant et grossièrement couverte. Le treillis-charpente, surtout la clef-de-voûte, pour le cas où ils se paient tout ce luxe, sont tressés par des Bahutu rétribués. Suivant le cas, on trouve des bancs et lits rustiques, courant le long de la paroi, ou de simples couchettes à ras du sol.

Les jeunes ménages sont pour l'ordinaire monogames. Les vieux loups-de-forêt, eux, ont eu tellement occasion d'observer la vie autour d'eux et de la pratiquer, qu'ils se décident de préférence pour la philosophie de Salomon en ses vieux jours. Je n'ai pas trouvé trace d'endogamie ; partout c'est l'exogamie, forcément locale.

Cette polygamie semble bien un peu accidentelle et d'importation. Les Pygmées, en effet, n'y voient pas une raison de multiplier les appartements ; ils maintiennent la loi des aïeux : un mari, une hutte. Cependant dans le monde bantou, qu'ils ont sous les yeux — monde polygame en principe — chaque femme réclame son foyer séparé. Vu donc la monogamie générale des jeunes, et ce manque de logis un peu surprenant (on n'objectera pas des difficultés techniques d'ordre architectural), on peut se demander, à juste titre, s'il ne faut pas voir là une dérogation à leur droit matrimonial primitif. On m'a rapporté que leurs congénères sur la rive occidentale du lac sont franchement monogames ; c'est que leurs us et coutumes sont gardés intacts à l'ombre des immenses forêts.

Les Pygmées dont je parle sont tous chasseurs déclarés. En un seul cas, j'ai constaté qu'à côté du campement se trouvait un petit champ de maïs, cultivé pour ainsi dire à la dérobée.

Leur activité ergologique est très peu variée ; n'était le voisinage bantou avec ses occasions de trafic, elle serait réduite à sa plus simple expression. Ils fabriquent, en bois de bambou, leurs arcs et flèches, la pointe durcie y comprise. Les vieux fabriquent des bâtons de voyage, pour exportation dans les centres bantous ; les femmes tressent des ceintures pour dames ; et puis tout le monde masculin est muni du briquet en bois, l'allume-feu, (*urushingo*), qu'ils manient merveilleusement : c'est l'affaire d'une minute. — Je fus

fort surpris d'apprendre qu'une récente expédition scientifique avait enregistré sur place que le privilège de porter le feu était réservé aux vieillards ; — que, le feu venait-il à faire défaut au cours des pérégrinations, tout le corps d'expédition se voyait dans la nécessité d'attendre le feu du ciel ; — que la foudre en tombant s'avise d'incendier quelque arbre-amadou, tout à portée de ces gens en détresse, alors, doublement miraculés, ils étaient à nouveau dégagés des emprises du règne animal à cuisine froide... Le fait est que le moindre poucet en âge et état de bander l'arc, descend son oiseau et le rôtit sur place. Ils n'ont pas de forgerons ; toute lame, couteau, lance ou flèche doit être importée par voie de commerce.

Sans vouloir prétendre que nous ayons encore des tribus Pigmées absolument autonomes au fond de leurs forêts — je suppose que tous sont plus ou moins inféodés au régime des chefs — il est à remarquer qu'un certain nombre s'adonnent uniquement à la chasse et que leur vie se passe principalement sous bois. D'autres, tout en se livrant à la poursuite du gibier, sont pourtant les suivants déclarés des chefs. Tous, tant qu'ils sont, se voient mis au ban de la société et exposés au mépris, surtout parce qu'ils ne font pas cas des *tabous* ou restrictions alimentaires. D'autres peuples s'interdiront par exemple la volaille, certains même tel ou tel représentant du petit bétail, comme le mouton ; eux s'adjugent tout ce qui leur tombe sous la dent, ou à peu près. On ne peut nullement leur reprocher d'être difficiles. En un seul cas, j'ai constaté leur répugnance pour une certaine espèce de sanglier.

Voici maintenant une énigme que je propose à votre sagacité. Les Pygmées sont redoutés de tout le monde pour leur valeur guerrière ; et pourtant partout, non seulement ils battent en retraite, mais ils s'établissent dans les lieux où on les refoule, forêts ou marais. De plus, ils ne peuvent empêcher que leur élément d'existence, la forêt, ne se résolve sous les coups des Bahutu agriculteurs. — Voici mon explication. Les Pygmées sont campés en petites colonies de simples clans ; à l'opposé, nous voyons les Bahutu en tribus d'agglomération compacte. En cas de dissension — supposons un vol de bétail mis à leur charge — le petit clan de Batwa est cerné la nuit et exterminé, car jamais ils ne s'entourent d'ouvrages de défense. Dans leurs retraites proprement dites cependant, ils sont invulnérables. De plus, à l'offensive, leurs attaques sont irrésistibles. C'est ainsi qu'ils exigeront, au besoin de force, en saisissant tous les bagages, le paiement du droit de passage à travers

la forêt. Pis que cela ; si les Bahutu ont tué quelque éléphant — toujours les Batwa en sont avertis grâce à leur service d'espionnage — ceux-ci, en « propriétaires », réclameront leur taxe. En cas de refus, ils feront une descente en plein milieu bantou, mettant tout le monde en déroute. Pour commencer, ils réclament une des deux pointes d'ivoire, et continuent en s'adjugeant la deuxième, pour laquelle ils accordent un dédommagement consistant d'ordinaire en quatre génisses. Quelques-uns tiennent des vaches qu'ils ont reçues des chefs, ou qu'ils se procurent par voie de transaction — peut-être aussi par manière de chasse. Le commerce de l'ivoire a rendu certaines familles assez riches, si bien que les Bahutu se mettent à dire qu'un jour ils devront sans doute se mettre à la suite des Pygmées. Ce ne sont donc pas les moyens qui leur manquent — ce sont effectivement des êtres humains — mais bien les occasions de les mettre en valeur. En Basebya, chef pygmée, et sa horde pillarde, qui s'étaient retranchés dans des marais inaccessibles, nous avons un exemple de Pygmées en petit nombre terrorisant et rendant tributaires, par leurs incursions et razzias annuelles, des régions entières.

Ces faits ne sont donc pas de nature à confirmer le dire de ceux qui abaissent le niveau des Pygmées, les rapprochant *a priori*, en raison de leur primitivité, des hominiens et consorts, — d'accord d'ailleurs avec les indigènes, qui s'amusent du *bwengetwa*, de la « bêtise pygmée ». « Tout est relatif », dit sagement Einstein, en commentant le *Koheleth*. Un nègre, en Europe, sera « bête » — qu'on me passe ce terme technique — et tout Européen, en Afrique, sera « bête », tant qu'il ne se sera pas fait au pays. Combien d'explorateurs ou membres d'expéditions scientifiques seront revenus bredouilles, ou avec des résultats reflétant leurs propres conceptions et interprétations plutôt que l'objectivité ; ou reflétant des données hétérodoxes, ayant été éconduits à leur insu par des indigènes devenus méfiants ; ou ne reflétant rien du tout, comme dans le cas précité de l'allume-feu. Donc, ne nous étonnons pas que, chez les Bantous, les Pygmées soient considérés comme des *minus habentes*, et les Bantous chez les Pygmées, *vice versa*, comme des lourdauds peu dégourdis. Nos preux chevaliers qui s'adonnaient à la chasse et nos valeureux Nemrods d'aujourd'hui voient-ils leur horizon intellectuel se rétrécir du fait de ces nobles occupations ? Admettons qu'ils n'aient pas été ou ne soient pas lettrés. Par contre, bien des lettrés, laissés à leurs propres initiatives, feraient faillite dans

la vie. A nos Pygmées, il faut des connaissances géographiques et forestières ; les voilà déjà docteurs en deux facultés ; ils sont de plus forts en zoologie, non seulement connaissant les classifications des animaux, mais encore toutes leurs caractéristiques de mouvement et de repos. Réellement, on ne peut dire que le monde de leur pensée soit plus restreint que celui de l'indigène cultivateur, attaché à la glèbe et subissant le retour des saisons.

La langue des Pygmées est celle du pays, avec quelques variantes simplement dialectales ou archaïques. Ces divergences portent sur les articulations, la phonétique restant la même, à part quelques inflexions accidentelles. Ainsi, ils diront *mureyi* pour *muremure*, en changeant la liquide en palatale, phénomène que j'ai traité dans ma *Phonétique*, à l'endroit des Bantous ; *kwikara* pour *kwichara* ; *kwita* pour *kwicha*, etc. Ces particularités demandent une étude plus soignée.

Je m'appliquai discrètement à avoir quelques renseignements sur leurs origines premières. Ce sont évidemment des questions qui ne peuvent se dégager clairement que par une étude attentive de leur « littérature ». Pris au dépourvu, ils disaient ne connaître ou ne voulaient connaître que leur boussole d'immigration, le Nord-Est ; quant à leurs origines, ils me citaient les légendes mythiques de Gatutsi, Gahutu et Gatwa (ascendants des Batutsi, Bahutu et Batwa), qui courent le pays.

Au point de vue religieux, ils ne se préoccupent guère du panthéon bantou. Il est vrai qu'ils ont quelques éléments d'animisme et de magie ; mais à leurs yeux ce sont choses facultatives. On ne peut vraiment affirmer qu'ils aient une mentalité de tournure pananimiste ou panénergétique. Chez eux, c'est bien *Imana*, Dieu-Créateur, qui tient le sceptre de la Divinité, effectivement et non d'une manière un peu platonique, comme c'est le cas chez les Bantous. Par aventure, on les trouve portant quelques rares amulettes ; mais elles ne sont nullement de composition savante ou rituelle, provenant d'hommes du métier. Ce sont plutôt des amulettes, si je puis dire, naturelles, telles que la nature les présente : dents, griffes, etc. Y voient-ils quelque vertu automatique, par analogie associative, ou une vertu supérieure ? Je ne voudrais pas encore me prononcer en cette matière plutôt délicate du for interne.

Voici, pris sur les lieux, l'un ou l'autre exemple bantou d'amulettes « agissant » par analogie. Au temps où sévissait l'influenza, on les entendait, la nuit, battre la campagne, en tambourinant sur une

affreuse ferraille, à résonance étourdissante. Pourquoi ? — La maladie dévastatrice avait été surnommée « larron » ; en conséquence, on s'imaginait la mettre en fuite comme un voleur. — Des maladies sont désignées sous le nom de « brique, tuile, cartouche... » ; par suite, on verra les commères faire l'assaut des ponts en briques, descendre les tuiles, se charger de cartouches, elles et leur descendance, pour enrayer les progrès pathologiques des « briques, tuiles et cartouches ». — La vertu des philtres repose sur l'assonance de noms de plantes, donnés assez arbitrairement pour le besoin de la cause.

Les Pygmées s'adressent directement à *Imana*, tandis que les Bantous l'invoqueront indirectement, si invocation il y a : « Qu'Imana me soit propice ! » Les premiers ont de vraies prières ; chez les seconds, on n'en trouve que parmi les chasseurs. Les Pygmées domiciliés dans le pays, anciens chasseurs, se rencontrent partout ; il est permis de croire qu'ils ont contre-influencé de leur côté, en livrant leur secret.

Voilà une série d'affirmations, en soi fort belles, me direz-vous, mais qui gagneraient singulièrement à être prouvées. Allons donc aux faits.

Et tout d'abord le côté négatif. Les Pygmées n'ont pas de devins de leur race. Ils assument bien quelquefois, au dehors, le rôle de faiseurs de pluie ; mais c'est un gagne-pain pour eux ; la pluie leur est assez indifférente à eux-mêmes. S'ils éprouvent le désir de consulter le sort en des affaires qui les regardent, ils doivent s'adresser aux devins du pays. Je n'ai vu de *ndaro*, ou hutte aux esprits, que chez un clan directement au service du chef ; d'où pas de sacrifices aux esprits, comme institution sociale ; ils n'ont ni temple, ni devin. On les voit invités aux cérémonies du *kubandwa*, consécration au héros Ryangombe, mais en qualité de musiciens à gages. Une fois plus intimement en contact avec la civilisation bantoue, ils semblent prendre assez vite les pratiques superstitieuses. Je m'imagine que sur ces âmes simples, les simagrées mânistes exercent la même fascination qu'en Europe, sur certains esprits, les manipulations des spirites ou des diseurs de bonne aventure.

Lors de ma présence chez Mutungwa, le petit patriarche dont nous parlions, je demandai ingénument à quoi servaient les quelques amulettes que je voyais chez l'un ou l'autre. « Ce sont des porte-bonheur », me fut-il répondu. Je crus le moment propice pour les sonder sur leurs sentiments animistes, et, pour cela, je pris le parti des superstitions : « Il me semble, leur dis-je, que les esprits exercent

une influence néfaste. » De suite une discussion s'engage : « On ne peut en douter, disent les uns ; pourquoi tant de monde fauché par la dernière épidémie ? Là, il y a eu intervention de forces majeures ! » — Un rire. — « Esprits ? Ah bah ! Les esprits, qu'ont-ils à voir là-dedans ? Ce fut une maladie comme toutes les autres ! » Ils ne purent s'entendre ; preuve manifeste qu'ici une croyance étrangère se surajoute à leur foi primitive.

« Vous parliez d'Imana ; qui donc est cet Imana ? » — Ils me fixent de leurs grands yeux étonnés. « Imana ? Tu ne connais pas Imana ? Mais c'est le Créateur, le maître du ciel et de la terre ! »

— « Est-ce que vous lui faites la cour ? »

Mutungwa prend la parole. Je remarquai que les autres lui témoignaient toujours une grande déférence et lui laissaient la parole pour des réponses plus décisives. « Quand mes gars se mettent en route pour la chasse, dit-il, et que je m'occupe à tailler des bâtons, je prie pour eux : « *Mana we* ! Mes enfants vont au loin dans la forêt ; prends-les sous ta protection, de peur qu'il ne leur arrive quelque mal ; dirige leurs pas, pour qu'ils puissent revenir chargés de butin ».

— C'est fort beau, et j'avoue que je préfère votre manière à celle des Bahutu ; mais ne faites-vous pas quelque présent à ce Seigneur puissant ?

— Des présents ? Non ! Mais nous le remercions.

— Comment faites-vous pour lui témoigner votre reconnaissance ?

— Voilà ! Quand ils ont tué quelque gros gibier, ils l'abandonnent sur place, viennent m'appeler, et je me munis d'une calebasse de bière, ou même d'eau. Nous repartons. Arrivés sur les lieux, nous faisons cercle autour de la dépouille ; je déverse quelques gouttes à côté de l'animal, en disant à l'adresse d'Imana : « Nous sommes venus pour te remercier du succès que tu nous a donné à la chasse ». Là-dessus nous faisons circuler la calebasse, et la bête peut être dépecée ».

J'eus de la peine à garder mon sang-froid. C'était bien une offrande de prémices, sous formes de libation. A tout prix, il me fallait cette scène sur la plaque. Je ne décris pas les pourparlers qui s'engagèrent, ni les répugnances que j'eus à vaincre de la part de mes petits monothéistes. Bref, un chien de chasse figura comme gibier, et cette scène unique put être prise en instantané, au dernier rayon du soleil couchant, effleurant les hautes cimes.

Auprès d'autres tribus, ainsi chez le patriarche « velu » Bidogo, je trouvai des pratiques déjà fortement imprégnées de cérémonial

mâniste. Après qu'ils ont abattu un éléphant, le premier devoir de ce singulier personnage est de *kwakir umwishywa*, à la manière bantoue, « se souvenir de la couronne nuptiale », c'est-à-dire faire les honneurs à la maîtresse de la maison. Puis ils cachent une tranche de viande, pour mettre leur butin à couvert de recherches malveillantes : magie associative. — Ils diront d'une même émission de voix : « Que l'esprit de mon père me soit propice ! » et : « Qu'Imana me soit favorable ! »

Aux enterrements, chez ces derniers, on replie les membres du défunt ; on le dépose dans une cavité de rocher ; on fait le deuil pendant quatre jours, pour, après, « ne plus y penser ». J'eus garde de pousser plus loin mon intérêt pour leurs morts, car les grands sorciers du pays sont friands de crânes pygmées,— circonstance fort malheureuse pour la crâniométrie, mais que je devais prendre en considération, pour ne pas jeter le discrédit sur ma mission ; — et puis je ne tenais pas, comme anthropologue, à me faire munir de crânes de gorilles en guise de crânes pygmées. Avis aux collectionneurs des musées ! A part la plaisanterie, il est clair qu'il ne faudrait pas s'adresser aux Batwa, pour avoir des crânes de Batwa.

Pour finir, quelques observations générales.

Comment se fait-il que les Batwa fixés dans le pays depuis un temps indéterminé soient généralement d'une structure somatique supérieure à celle des Mpunyu ? Ils se refusent à être mis au même rang que nos lilliputiens ; maintenant ils ont pour cela encore une série de raisons d'ordre social. Le fait reste curieux, car il est difficile de croire que cette évolution de toute une race soit l'effet du métissage. Ces Batwa ne voudraient nullement se voir appeler Mpunyu ; mais les géants déjà mentionnés, à la taille hamite, ne font nulle difficulté de se dire « poucets ».

L'arc, disent certains ethnologues, aurait été inventé dans les civilisations supérieures. Or, c'est bien ici le lieu de dire que le besoin crée l'organe. Les Pygmées vivent originairement isolés dans leurs forêts. Ils ne connaissent pas le fer. Ils ont tant et plus d'occasions d'observer l'élasticité des essences forestières : *a priori* on doit dire que, si quelqu'un a été à même d'inventer l'arc, en ayant tous les éléments sous la main, ce sont bien les Pygmées, dépourvus d'autres moyens de chasse, à part les engins, et pourtant pratiquant la chasse au plus haut degré.

On prétend encore que leur arc est une forme abâtardie de celui de leurs voisins. On a en vue des arcs minuscules à coupe transversale

ronde, en usage chez certaines tribus. Observons tout d'abord sur ce point qu'il conviendrait de ne pas aller au delà des prémisses. Les arcs des Mpunyu, aussi grands que ceux des Bantous, portent un nom spécial, *igihekane*. L'arc commun s'appelle *umuheto*, courbe, soit bâton courbé. Le *gihekane* est si peu une forme abâtardie, qu'il n'a de commun avec l'autre que l'élasticité. C'est une pièce composée, en lattage de bambou, assez artistement enroulée de fibres ; la corde de même est en écorce de bambou ; elle est attachée aux deux bouts, sans l'appui d'un rebord bosselé. A certains cela semblerait une impossibilité. Il faut remarquer que la pièce elle-même va en s'effilant. Je me dispense de descriptions plus détaillées. Le P. Schmidt, se trouvant en possession d'un de ces arcs, pourra vous en faire la démonstration *de visu*. Les Pygmées ne manquent certes pas de bâtons, je suppose, puisqu'ils en fabriquent ! Ils ont le modèle du *muheto* sous les yeux ; ils s'en servent même et pourtant ils préfèrent le *gihekane* : « Il est plus pratique, disent-ils, d'une élasticité moins revêche ». Le *gihekane*, malgré ses apparences compliquées, se fabrique en un tour de main, sur place même, au milieu des bambous, tandis que le *muheto* demande un ciselage infini, une corde en nerfs de bœuf, des flèches travaillées soigneusement, si bien que sa fabrication exige une corporation d'artisans spéciaux, les *batanazi*. Et nous y verrions l'unique forme absolument primitive ? Est-ce que dans ce fameux *Stabbogen* on n'aurait par hasard plus pensé au *Stab* qu'au *Bogen* ? Que les *miheto* d'autres régions soient de simples bâtons non travaillés, admettons-le ; mais qu'on nous concède alors, non, à la suite de Klaatsch et Sergi, une polygénie humaine, mais bien une bi- ou polygénie d'arcs.

Les flèches des Pygmées, pour ne pas parler des fers importés, sont en bois, pointe comprise. L'empenne, simple plume passée à travers une fente — ils fabriquent les flèches, non pour la montre, sans usage immédiat — se trouve assez reculée du bout, de manière à éviter une déchirure de la tige. On se demandait la raison de cette empenne. Je n'entre pas dans le détail des discussions, ayant eu occasion de consulter nos spécialistes. Ils répondirent que les plumes assurent la rectitude du tir ; sans elles, la flèche pourrait bien, par hasard, aller sur l'objet visé, mais aussi partout ailleurs.

Nos Mpunyu n'ont pas beaucoup de loisirs pour s'occuper d'œuvres d'art. Ils sont, il est vrai, musiciens de fortune, en se servant de l'*inanga* ou cithare commune du pays. Ils s'appliquent avec plus

de soin au ciselage des bâtons destinés aux demoiselles. Ces « cannes », un peu moins longues que les autres, sont plus gracieuses et pourvues d'ornements en noir, par lignes brisées. Les ceintures, travail des femmes, sont tressées avec un certain art et se terminent en larges houppes, le tout en filasses d'écorce. A part cela, — je ne parle pas des tatouages — je crois qu'il ne faut pas chercher beaucoup d'art chez eux. Ils font commerce de ces objets manufacturés, ainsi que des peaux de bêtes et des défenses d'éléphants ; c'est tout.

La chasse à l'éléphant est la spécialité de certaines tribus, qui y emploient des fers de lance de dimensions plus grandes.

Le trafic leur procure les ustensiles de première nécessité qu'ils ne peuvent produire par leurs propres moyens : fer, poterie, aliments végétaux obtenus par la culture et que la forêt ne fournit pas.

L'habillement est relativement décent (on n'est pas tellement difficile en Afrique) : pagne-ceinture à longue lisière ou petites peaux pour les hommes ; peaux de gros gibier (antilopes) pour les femmes, contrefaçon peut-être de la grande *nkanda* en peau de vache, usitée chez la femme bantoue.

Voilà, à grands traits, une idée générale de mes *Impunyu*. J'ose croire qu'ils ont conquis vos sympathies, bien que je n'aie pu guère vous les montrer encore que dans leur vie matérielle, d'une primitivité absolue.

Je n'ai pas eu occasion de me familiariser avec eux au point de discerner leur mentalité intime ; mais j'ai lieu d'être satisfait de cette première entrée en matière, car nous nous sommes quittés en bons amis, qui, de part et d'autre, désirent se revoir. Ils me font l'impression d'hommes sensés et pratiques, et j'entrevois encore la physionomie du petit patriarche Mutungwa, le roi-pontife, aux yeux sereins, au bon sens simple et ouvert, à l'attitude d'un naturel délicieux, sans pose aucune.

Une autre fois, j'espère pouvoir vous introduire plus avant dans le domaine de la pensée pygmée, et je ne doute nullement qu'en écoutant l'exposition de leur organisation sociale, de leur législation, et surtout de leurs croyances, comme aussi de leur littérature vivante, vous ne vous les représentiez comme détenant de plein droit toutes les facultés de l'*homo sapiens*, ce que vous faites sans doute dès maintenant.

Le R. P. SCHUMACHER, en mission au Ruanda, a publié ultérieurement, avec

carte et illustrations, *Unter zentralafrikanischen Waldzwergen, am Saume des Kanage-Waldes*, dans *Katholische Missionen*, 1926, t. LIV, p. 75-81, 103-108, 131-136. — A consulter également les deux articles publiés dans *Anthropos*, 1925, t. XX, p. 696-701, 1132-1135 : *Die Expedition P. Schumachers zu den Kivu-Pygmäen in Ruanda.*

[25] Die Osirisreligion und der Erloesungsgedanke bei den Aegyptern,

von Prof. Dr. Hermann JUNKER, Wien.

Zu den Völkern, die sich mit dem Problem der Schuld und Sühne beschäftigten und nach Wegen der Erlösung suchten, gehören seltsamerweise die Aegypter nicht, die θεοσεβεές περισσῶς, deren Frömmigkeit stets Gegenstand der Bewunderung war. Das ist umso merkwürdiger, als ihre Religion eine relativ entwickelte Ethik aufwies, wie das u. a. die feinen Unterscheidungen der verschiedenen Formen von Tugenden und Sünden erkennen lassen. Auch hat es dem Volk nicht an harten Prüfungen gefehlt, die es aufrüttelten und zur Besinnung brachten, aber sie führten nicht zu allgemeiner innerer Einkehr, zur Sehnsucht nach seelischer Befreiung. Dabei mangelte es den Aegyptern nicht überhaupt an Innerlichkeit ; mag auch ein nüchterner Sinn und die Vorliebe für äussere Form stark bei ihnen hervortreten, so liegen doch manche Beweise tiefen religiösen Gefühls und wirklicher Hingabe an das Göttliche vor. Wir müssen also die Erklärung dieser Erscheinung wohl in einem äusseren Faktor suchen ; sie liegt tatsächlich zum grossen Teil in der eigenartigen Entwicklung eines Glaubens, der an sich gerade geeignet gewesen wäre, zur Selbsterkenntnis zu erziehen, der aber durch die Art seiner Anwendung der Scheinheiligkeit Vorschub leistete : der Osirisglaube im Totenkult.

I. — Das Problem : Ethische Auffassung ohne Erlösungsverlangen.

Vorausgeschickt sei eine Zusammenstellung alles dessen, was sich aus den Quellen für Sünde, Erlösung und Sühne bei den Aegyptern ergibt.

a. Zunächst könnte man dem eingangs gegebenen Urteil entge-

genhalten, dass in den sogenannten ägyptischen Prophetien die Erlösung in einem Idealreich verkündet werde, und man hat wiederholt auf eine Parallelität mit den israelitischen Prophezeiungen hingewiesen, in denen der Erwartung eines Erlösers so oft Ausdruck gegeben wird. In Wirklichkeit aber haben diese Mahnungen und Weissagungen mit einer Sehnsucht nach innerer Befreiung, nach Erlösung von Sünde und Schuld nichts zu tun. So stellen die Reden des *Ipw-wer*, die bei dem Vergleich in erster Linie herangezogen werden müssen, dem furchtbaren Elend, das über das Land gekommen war, die selige, entschwundene Zeit gegenüber, deren Rückkehr erhofft wird ; z. B. :

« Denket daran, wie man mit Weihrauch räucherte und am Morgen Wasser aus dem Kruge spendete,

« Denket daran, wie man Flaggmaste aufstellte und Opfersteine meisselte, wie der Priester den Tempel reinigte und das Gotteshaus weiss war wie Milch.

« Wie schön ist es doch, wenn die Hände der Menschen Pyramiden bauen und Teiche graben und Gärten anlegen mit Bäumen für die Götter,

« Wie schön ist es doch, wenn die Leute trunken sind und frohen Herzens Rauschtrank trinken,

« Wie schön ist es doch, wenn der Mund voll Jubel ist, und die Vornehmen der Ortschaften dastehen, in feine Gewänder gekleidet » usw.

Ein ähnliches Bild zeichnet uns die post-eventum Prophetie, die *Nefer-rehw* zu Ehren des Königs Amenemhêt I verfasst hat :

« Ein König wird aus dem Süden kommen, Ameni mit Namen, der Sohn einer Nubierin, in Oberägypten geboren.

« Er wird die weisse (oberägyptische) Krone nehmen und die rote (unterägyptische) aufsetzen.....

« Freut euch, ihr Menschen jener Zeit, der Sohn eines Mannes wird sich einen Namen machen für alle Zeit ;

« Die Böses sinnen und Feindliches erdenken, haben ihren Mund geschlossen aus Furcht vor ihm ;

« Die Asiaten werden unter seinem Schrecken niederfallen, und die Libyer vor seiner Flamme hinsinken...

« Man wird die Fürstenmauer bauen, damit die Asiaten nicht nach Aegypten ziehen können...

« Das Recht wird wieder an seine Stelle kommen, und das Unrecht wieder hinausgejagt werden.

« Es freue sich, wer dies sehen und dann dem König dienen wird. »

In der selben Art sind die Prophezeiungen des Amenôphis Lammes unter König Bokchoris und die Apologia Kerameos gehalten : auch hier ist überall nur von der Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung, von glücklicher Zeit nach überstandener Heimsuchung, nie aber von einer inneren Wiedergeburt, von einer wirklichen Erlösung die Rede.

b. Ebensowenig hören wir in der ägyptischen Literatur von dem Problem der persönlichen Schuld und ihrer Sühne, auch dort nicht, wo wir bei den Lebensregeln und Ermahnungen oder im Verkehr mit der Gottheit, in Hymnen und Gebeten füglich etwas derartiges erwarten müssten, wenn es überhaupt vorhanden war.

Im Alten Reich, der grossen Zeit staatlicher Macht, spüren wir trotz aller Verehrung der Götter im Grunde genommen sehr wenig von einer religiösen Stimmung, der Erfassung des inneren Menschen durch die Religion. Aus den Weisheitssprüchen jener Periode spricht eher eine etwas hausbackene Moral, und das äussere Wohlverhalten tritt überall ganz in den Vordergrund. In der darauffolgenden Zeit innerer Umwälzung des Staates gewahren wir zum erstenmal eine Vertiefung der religiösen Auffassung ; im « Lebensmüden », in den Mahnungen des *Ipw-wer* und vor allem in den Unterweisungen an König Merikerê tritt uns eine neue Art ägyptischer Religiosität entgegen. Aber auch hier wird die Frage der Erlösung von Sünde und Schuld nicht behandelt, wiewohl sie sich geradezu aufdrängen musste, angesichts des Verfalls der Sitten in weitesten Kreisen, des namenlosen Jammers, der über das Land gekommen war, und bei der Scheidung der Geister, die sich damals vollzog. Nicht anders ist es im Neuen Reich ; gegen Ende der ersten Hälfte dieser Epoche begegnen wir einem Aufschwung der Religion in einer besonderen Richtung, die eine ungeahnte Vollendung durch Amenôphis IV, Echnatôn, fand. In dieser verfeinerten Naturreligion, wo alles Sonne, Licht und Leben war, hatte die Sünde keinen Platz, man beachtete die nüchterne, unschöne Wirklichkeit nicht ; ich glaube nicht, dass in ihrer reichen und zum Teil tiefen Literatur der Sünde und Schuld überhaupt ausdrücklich Erwähnung getan wird.

In der folgenden Zeit nach der Restauration war es in den offiziellen Texten ebenso ; in der übrigen Literatur machen nur einige unscheinbare Stücke eine Ausnahme, von der später zu reden sein wird. Die Spätzeit endlich bietet uns das gleiche Bild. Ich möchte besonders auf den bedeutsamen Befund in den beiden jüngst veröf-

fentlichten lehrhaften Papyri aufmerksam machen : den Weisheitssprüchen des Amenemôpe aus dem Ende des Neuen Reichs (1) und dem Papyrus Insinger zu Beginn der christlichen Zeitrechnung (2). In beiden zeigt sich neben vielem traditionellem Gut eine stark fortgeschrittene Verinnerlichung, und besonders im Pap. Insinger eine religiöse Grundstimmung, wie in keiner der vorhergehenden Epochen. Aber auch hier, wo von der nahen Verbindung mit Gott, von seinem Gericht und der Vergeltung so ausführlich gesprochen wird, existiert das Problem der Sühne offenbar nicht ; nur einmal heisst es, nachdem bezeichnenderweise vorher einige namhaft gemachte Sünden abgeleugnet wurden, von den unbewussten Fehlern : « Das Vergehen, das ich unwissentlich begangen habe, wegen dessen seufze ich ; ich rief zu Gott, dass er mir gnädig sei » usw.

Angesichts dieser Tatsachen ist es begreiflich, dass man sich durch eine Stelle in dem sogenannten negativen Sündenbekenntnis vor den Totenrichtern zu der Annahme verleiten liess, die Aegypter hätten die Reue gar als Sünde angesehen. Der Tote versichert nämlich : « Ich habe mein Herz nicht gegessen » (*wnm-Eb*). Nun bedeutet ein paralleles « Herz essen » im Koptischen (*wôm n-htêf* oder *wem-htêf*) sicher « bereuen ». Aber *wnm-ib* hat an einer anderen Stelle des Totenbuchs, 112, 5ff., sicher die Bedeutung « die Besinnung verlieren », und so muss es sich in der negativen Beichte entweder um den Zorn handeln, worauf u. a. die sich anschliessenden Sünden des Streites und der Gewalttat hinweisen, oder um das Uebermass der Reue, das wir die Sünde der Mutlosigkeit und Verzweiflung nennen ; in letzterem Falle wäre es charakteristisch, dass zwar das unvernünftige Uebermass der Reue als Sünde aufgezählt wird, aber von dem Mangel an Reue überhaupt nicht die Rede ist.

Ich lasse nunmehr die wenigen Dokumente folgen, die uns verraten, dass die Aegypter auch einer inneren Bussgesinnung fähig waren. Sie stammen bezeichnenderweise nicht aus offiziellen religiösen Abhandlungen oder Gebeten, auch nicht aus liturgischen Schriften, sondern sind auf den Denksteinen einfacher Leute zu finden (3). So betet der Maler *Neb-Rê*, als sein Sohn *Nechtamûn* auf

(1) Budge, *Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum*, Second Series, 1923 ; vergl. Erman, *Eine ägyptische Quelle der « Sprüche Salomos »* in *Sitzungsber. der Preuss. Akad. d. W.* 1924, XV.

(2) Boeser, *Transkription und Uebersetzung des Papyrus Insinger*, Leiden, 1922.

(3) A. Erman, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt. Sitzungsberichte der Preuss. Akademie d. W.*, 1911, XLIX ; vergl. B. Gunn, in *Journal of Egyptian Archaeology*, III, S. 81 ff.

den Tod krank darniederlag, weil der Gott Amon ihn wegen einer Sünde strafte :

« War der Diener bereit (o. ä.) Sünde zu tun, so ist der Herr bereit, gnädig zu sein. — Der « Herr von Theben » verbringt nicht zürnend einen ganzen Tag. Er zürnt nur für einen kurzen Augenblick, und dann ist es ganz vorüber... So wahr du lebst, du wirst gnädig sein, und was gewendet ist, wird sich nicht wiederholen ».

Neferabu, ein Diener der thebanischen Nekropole, bezeichnet sich zwar als einen « Gerechten auf Erden », hat uns aber doch zwei Stellen hinterlassen, auf denen er seine Verfehlungen bekennt. Einmal hatte er bei Ptah falsch geschworen, und die Strafe folgte auf dem Fusse :

« Er machte, dass ich wie die Hunde auf der Strasse war... Er machte, dass Götter und Menschen auf mich schauten, wie ich ein Mann war, der Frevel gegen seinen Herrn getan. Gerecht war Ptah, der Herr der Wahrheit gegen mich ; er hat mir eine Lehre gegeben. Sei mir gnädig, und möge ich erkennen, wie gnädig du bist ».

Ein andermal hatte er sich gegen die Göttin der Bergspitze des Westens vergangen, wiederum ereilt ihn die Rache der Gottheit, und er fleht um Schonung : « Als ich so zu meiner Herrin rief, fand ich, dass sie zu mir kam mit süsser Luft. Sie ward mir gnädig und liess mich ihre Hand sehen. Sie wandte sich zu mir in Gnade und liess mich die Krankheit vergessen, die auf mir gewesen war ». Aehnlich eine Stelle des *Hwy*, der falsch bei dem Mondgott geschworen hatte und dafür seine Strafe erhielt. Angefügt sei die Stelle am Schluss des Papyrus Anastasi II, wo der Schreiber ein kleines Lied an Horus den Horizontischen aufgezeichnet hat :

« Du Schützer dessen, der ihn anruft, du Herr von Heliopolis ! Strafe nicht an mir meine vielen Sünden, denn ich bin einer, der sich selbst nicht kennt. Ich bin ein Mensch ohne Einsicht. Den Tag über folge ich meinem Munde, wie der Ochs dem Futter » usw.

Mit diesen wenigen Stellen, die alle Gebete bei zeitlichen Heimsuchungen darstellen, ist aber auch ziemlich alles erschöpft, was uns über Sünde und Bussgesinnung in ägyptischen Texten erhalten ist. Das ist umso auffallender, als die Aegypter allzeit an ein strenges und unbestechliches Gericht nach dem Tode des Menschen glaubten. Hätte, und das ist von wesentlicher Bedeutung, eine andere Einstellung zur Gottheit, eine andere Vorstellung vom Eintritt ins Jenseits geherrscht, so wäre der Kontrast weniger merkwürdig, aber die Lehre vom Totengericht tritt stark hervor und wird häufig als

Mahnung verwendet. So in den Unterweisungen an Merikerê gegen Ende des III Jahrtausends (1) : « Wisse, dass die Richter, die den Bedrückten Recht sprechen, nicht milde sind am Tage, da man die Elenden richtet, in der Stunde, wo man die Bestimmung ausführt. Wehe, wo der Weise (Thot) der Ankläger ist ! Vertraue nicht auf die Länge der Jahre, sie (die Totenrichter) sehen die Lebenszeit wie eine Stunde an. Der Mensch bleibt nach dem Sterben, und seine Taten werden in Haufen neben ihn gelegt. Ewig aber währet es, dass man dort ist, und ein Tor ist, wer die Ewigkeit verachtet. Wer aber zu ihnen (den Richtern) kommt, ohne dass er gesündigt hat, der wird dort sein wie ein Gott, frei schreitend wie die Herren der Ewigkeit ».

In den « Klagen des beredten Bauern » erscheint als Zitat aus den heiligen Schriften der Spruch : « Die Wahrheit aber dauert in Ewigkeit, und steigt mit dem, der nach ihr handelte, bis in die Unterwelt hinab ». Amenemôpe ermahnt im Kap. 8 seiner Sprüche seinen Sohn, seine Zunge zu hüten... « Damit du ein Ehrwürdiger werdest, in deinem Sarg geborgen, und bewahrt werdest vor der Macht des Gottes (beim Gericht) ». In Kap. 25 : « Wie freut sich der, der den Westen (das Jenseits) erreicht, wenn er heil (schudlos) ist in Gottes Hand ! ». Kap. 18 : « Sage nicht : Ich habe keine Sünde, denn die Sünde gehört dem Gott (er kennt und bewahrt sie), und sie ist besiegelt mit seinem Siegel ». Und trotzdem auch hier keine Mahnung, die strafende Gottheit zu besänftigen, kein Gebet um Gnade bei diesem strengen Gericht !

Hier liegt eine offenbare Inkonsequenz vor, und wenn wir auch in der ägyptischen Religion an viele Widersprüche gewöhnt sind, so fühlt man doch hier stark, dass irgend ein besonderer Grund für diese auffallende Erscheinung vorhanden sein muss.

II. — Erklaerung des Problems aus dem Osirisglauben.

a. Man könnte nun zunächst versucht sein, zur Erklärung auf eine Besonderheit des ägyptischen Charakters hinzuweisen, auf die grosse Rolle, die die äussere Form im Benehmen, Reden und Schreiben spielt. In unzähligen Regeln wird ein korrektes Verhalten gegen Vorgesetzte, Untergebene und Gleichgestellte eingeschärft, Würde

(1) A. Gardiner, *Journal of Egyptian Archaeology*, VIII, 27 ; A. Erman, *Die Literatur der Aegypter*, S. 112 f.

und Reserve werden als das Ideal hingestellt. Ein ähnlicher Zug tritt uns in der ägyptischen Kunst entgegen : Vornehmheit, Zurückhaltung, absolute Ablehnung des Unschönen. Entsprechend vermeidet man denn auch in der Literatur die Behandlung des Schlechten, selbst in den historischen Berichten gleitet man oft über das Unangenehme hinweg, behandelt das Hässliche als nicht vorhanden und scheut sich, anderen sein Inneres preiszugeben. In dieser Art liegt zweifellos etwas Gutes, sie birgt freilich auf der anderen Seite die Gefahr der Unaufrichtigkeit und der Veräusserlichung ; jedenfalls aber genügt diese Erscheinung bei weitem nicht, um den oben erwähnten Widerspruch zu erklären.

Mag man auch für das Alte Reich mit seiner wenig ausgesprochenen religiösen Stimmung und seiner Scheu, menschliche Regungen zu offenbaren, keine Erörterung dieser Probleme erwarten, so hätte das doch anders werden müssen, als der Sturm durch das Land fegte, als keine Maske mehr die Wahrheit verdecken konnte, und alle Schranken niedergelegt wurden. Da scheuten sich die Mahner nicht, vor Allen das ganze Elend des Volkes, das Leid in tausend Gestalten und Verbrechen aller Art zu schildern, da lernten auch die Könige, dass es keine Schande sei, andere wissen zu lassen, was man erlebt und erduldet hat. Da wäre es am Platz gewesen, Einkehr zu predigen und auf innere Erneuerung hinzuwirken, aber es geschieht nicht.

Ganz entscheidend aber ist ein anderer Punkt : Da wo der Aegypter vor den Totenrichtern erscheint, zögert er nicht, die Sünden und Laster beim Namen zu nennen ; kein Bedenken hindert ihn, eine lange Liste aller erdenklichen Verfehlungen aufzuführen — aber, um sie abzuleugnen. Selbstbewusst und kühn tritt er vor seinen ewigen Richter und spricht (*Totenbuch*, Kap. 125, 1 ff.) :

« Heil dir, grosser Gott, Herr der Wahrheit ! Ich komme zu dir, um deine Schönheit zu schauen.

« Ich kenne dich und kenne die Namen der 24 Götter, die mit dir in der Halle der Gerechtigkeit sind,

« Die da leben von den Missetätern und ihr Blut trinken am Tage des Gerichtes vor Onnophris.

« Ich komme zu dir und bringe die Wahrheit und vertreibe die Sünde.

« Ich habe keine Sünde gegen die Menschen begangen und nichts getan, was die Götter verabscheuen :

« Ich habe niemand bei seinen Vorgesetzten schlecht gemacht, ich

habe nicht hungern lassen, ich habe nicht weinen verursacht, ich habe weder gemordet noch zum Mord angestiftet » usw.

Und dann in der Beischrift zum Bilde des Gerichtes : « Siehe, hier stehe ich vor dir, o Herr der Westlichen (Verstorbenen) ! Keine Lüge ist in mir, und ohne Trug, mit Wissen habe ich keine Unwahrheit gesprochen. So lass mich denn wie die Begnadigten sein, die dein Gefolge bilden ! »

Das alles spricht der Tote vor Osiris, dem Erstling der Gerechtfertigten, vor Thot, dem Urheber des Rechtes, « der die Leiber durchschaut und die Herzen prüft », im Angesicht eines unbestechlichen Tribunals. Und nicht genug damit, er beginnt dann, seine guten Taten aufzuzählen :

« Seht, ich komme zu euch ohne Sünde und Fehle und ohne Verbrechen... Ich lebe von der Gerechtigkeit, und sie ist meine Speise. Ich habe das getan, was die Menschen gutheissen und worüber die Götter sich freuen : Ich gab Brot den Hungernden, Wasser den Dürstenden, Kleider den Nackenden, dem Schifflosen eine Fähre. Ich brachte Gottesopfer den Göttern und Totengaben den Verklärten dar. Ich bin ein Mann mit reinem Mund und reinen Händen, zu dem die, die ihn sehen « Willkommen ! Willkommen ! » sagen ».

Da liest man kein Wort von Reue über begangene Schuld, kein Gebet um Vergebung, wie es zuweilen bei harten Schicksalsschlägen auf die Lippen der Betroffenen kam- wir sehen nur die unglaublichste Selbstüberhebung in dem Moment, der stets als der ernsteste galt, die krasse Lüge vor allwissenden Richtern. Zugleich aber erkennen wir auch klar die Lösung des Rätsels :

b. Der Tote, der da spricht, ist nicht mehr er selbst, er ist zu einem zweiten Osiris geworden und erwartet nun mit Zuversicht den Freispruch, der diesen einst den Nachstellungen seiner Feinde entriss und ihm ewige Herrschaft brachte. Dass aber diese Gleichsetzung, die einen solchen Widersinn in sich schloss, überhaupt möglich war, liegt in dem eigentümlichen Verlauf, den der Totenkult nahm.

Denn im Anfang war es nur der König, an dem das Geschick des Gottes sich wiederholen sollte. War doch Osiris selbst einst König auf Erden gewesen ; er hatte Aegypten in Gerechtigkeit regiert, bis ihn sein Bruder Seth verfolgte und schuldlos hinmordete. Es erstand ihm aber in seinem Sohne Horus ein Rächer, und in der grossen Halle von Heliopolis wurde vom Sonnengott in Gegenwart der ganzen Göttergemeinschaft über den Missetäter Gericht gehalten,

der wieder zum Leben erwachte Osiris aber « gerechtfertigt » und auf den Thron des Westens, des Totenreiches, erhoben. Diese Auffassung des Gottes, die mit seiner ursprünglichen Natur als Gott der sterbenden und stets wiedererstehenden Vegetation aufs engste verwoben ist, beeinflusste von der V. Dynastie angefangen das ganze Ritual bei der Bestattung des Königs. Das ist begreiflich bei der Stellung, die die Pharaonen in jenen Zeiten innehatten : es waren nicht Menschen, sondern wirkliche Götter, Inkarnationen des Reichsgottes Horus, Söhne des Sonnengottes Rê, und in ihrem Tode wurden sie zu Osiris, um gleich diesem auch im Jenseits zu herrschen, wie sie auf Erden seinen Thron innegehabt hatten. Einundeinhalb Jahrtausend, ehe dem Namen jedes Verstorbenen der Titel « Osiris » vorgesetzt wurde, erscheint dies in den Pyramidentexten feste Sitte beim König :

« O Osiris König N. Horus kommt und umarmt dich, er liess Thot die Genossen des Seth verjagen... Geb (Vater des Osiris) sieht deine Gestalt und setzt dich auf deinen Thron ; es bringt dir Geb deine Schwestern an deine Seite, Isis und Nephthys »... (Spruch 575 f.)

« Erhebe dich, o Osiris König N... setze dich an die Spitze der Götter ; Tu das, was Osiris einst getan im Fürstengemach von Heliopolis. Nimm dir deine Würde ; im Himmel soll man dich nicht hindern, auf Erden dich nicht zurückhalten ; denn du bist ja der Verklärte, den Nut (Mutter des Osiris) geboren, den Nephthys gesäugt hat... Tu das, was Osiris einst getan, denn du bist ja auf seinem Throne » (Spruch. 622).

Deutlicher kann die Identifizierung des toten Herrschers mit Osiris nicht ausgedrückt werden, und um das Bild voll zu machen, ist der Sohn und Thronfolger des Königs die Verkörperung des Horus, des Sohnes des Osiris, der einst beim Weggang seines Vaters dessen Herrschaft auf Erden übernahm.

Dann aber geschah das, was wir im Verlauf der ägyptischen Geschichte so oft beobachten können : was einst das ausschliessliche Vorrecht der Herrscher war, daran nehmen bald auch die Mitglieder seiner Familie teil, dann wird es auf die Günstlinge und obersten Beamten des Reiches übertragen, um endlich das Gemeingut aller zu werden. So ging es mit der Gestalt der Königsgräber, der Palastform und besonders der Pyramide, die einst das typische Herrschergrab, später auch von den gewöhnlichen Bürgern verwendet wurde. Aehnlich mit den Bestattungsgebräuchen : die Mumifizierung wird

zunächst nur bei der Leiche des Königs angewendet, setzt sich dann bei Hofe durch und wird endlich beim Volke gar obligatorisch.

Hätte die Macht der Herrscher des Alten Reiches unerschüttert weiterbestanden, so wäre die Entwicklung vielleicht nicht in dieser Weise fortgeschritten, denn den Prozess haben zweifellos beschleunigt das Sinken des Ansehens der Könige der VI. Dynastie und das Auftreten der Revolution in der Folgezeit, die keine Vorrechte, keine Ausnahmestellung mehr anerkannte ; damals wurden die Gräber der Könige geschändet, ihre Särge geöffnet, und der Pöbel begrub seine Toten in den herrlichen Anlagen der Vorzeit : « Sehet, die Herren der reinen Stätte sind hinausgeworfen, und wer sich früher keinen Sarg machen konnte, besitzt jetzt ein schönes Grab » (Mahnungen des *Ipw-wer*). So war glücklich jeder Verstorbene zu einem toten Gott, einem toten König geworden und hoffte als Gott und König auf Herrschaft und Glück im Jenseits. Der Totenpriester, der der Mumifizierung der Leiche des einfachen Mannes beiwohnt, trägt die Schakalmaske des Gottes Anubis der einst den Leichnam des Osiris behandelt hatte ; im Sarge beugt sich die Mutter des Gottes, die Himmelsgöttin Nut über ihn, auf den Kanopen erscheinen die Köpfe der vier Horuskinder, die Amulette enthalten Insignien des Königs, als werde ein toter Herrscher bestattet, Totenfiguren erscheinen oft mit der Doppelfederkrone des Gottes geschmückt usw. Vom Mittleren Reich an wird dem Namen des Verstorbenen *macaherw*, d. i. « wahr an Aussage » nachgesetzt, das sind die typischen Worte für die Rechtfertigung des Osiris vor dem Göttertribunal, und vom Neuen Reich an wird jeder Tote mit « Osiris N. N. » angeredet. Da haben wir den Schlüssel für das seltsame Auftreten des Verstorbenen vor den Richtern im Jenseits, für sein unbegreifliches Selbstbewusstsein im gefährlichsten Augenblick, darum das Rühmen seiner Tugenden : es ist alles übertragen, erborgt.

Den ausdrücklichen Identifizierungen mit Osiris begegnen wir schon sehr früh ; in den Sargtexten des Mittleren Reichs ist diese Vorstellung vollkommen ausgebildet ; da redet z. B. Horus den Toten an (N° 20) (1) : « Heil dir, mein Vater Osiris ! Siehe, hier bin ich, ich bin zu dir gekommen. Ich bin Horus, der dir deinen Mund öffnet zusammen mit Ptah, der dich verklärt mit Thot. Ich setze dein Herz in deinen Leib, dass du dich erinnerest an das was du vergessen hast. Ich lasse dich Brot essen, soviel dein Leib mag... Ich lasse dich

(1) Roeder, *Urkunden zur Religion des Alten Aegypten*, S. 206, 213.

befehlen mit dem 40 Ellen langen Szepter aus Zedernholz... Du fährst am Himmelssee, während der Wind deine Barke treibt, und diese Götter der nicht untergehenden und nicht ruhenden Sterne dich fahren. » 86 : Ich bin es, der dir deinen Weg öffnet und deine Feinde niederwirft... der Erbe der beiden Brüder, der Sohn des Osiris Ich lege meine Arme zum Schutz um dich, und die Verklärungen der Isis geben dir Stärke. Siehe du bist verklärt, du bist beseelt, du hast mehr Macht als die Götter von Ober- und Unterägypten... Das Herz der Horizontbewohner ist froh, wenn sie sehen, wie du in deiner Würde kommst die dir dein Vater Geb verliehen hat... Anubis hat deinen Geruch angenehm gemacht, und dein Thron ist an die Spitze gerückt im Gotteshause ». Aus dem Neuen Reiche Nachweise anzuführen erübrigt sich, in tausend Varianten wird hier die Gleichsetzung mit dem Gott der Unterwelt abgewandelt.

Wie sollte nun das Totengericht noch Schrecken für den Verstorbenen haben ? Wenn Isis und Nephthys schützend an seiner Bahre standen, wenn die Götter selbst ihn für das Jenseits herrichteten, wenn der Kranz des Triumphes von Thot, dem Totenrichter selbst an seine Stirn gelegt wurde, wenn er im Ritual als « dieser Gott » erscheint ?

Es sei hier zwei Einwendungen begegnet, die gleichsam zwei Extreme darstellen, aber beide der historischen Entwicklung des Totenkultes nicht gerecht werden : Einmal möchte man die osirianischen Begräbnisriten als blossen Zauber hinstellen. Dafür könnte sprechen, dass Zauberriten und Zauberformeln in der ägyptischen Religion anerkannt und in allgemeiner Verwendung waren. Aber für unseren Fall sei bemerkt, dass es sich um die offizielle Bestattungsart handelt ; diese steht in so engem Zusammenhang mit dem Osiriskult, und die historische Entwicklung aus dem königlichen Begräbniszeremonial ist so klar, dass man die Riten von der eigentlichen Religion nicht trennen und dem Ableger der Zauberei zuweisen darf. Die Sprüche der Totentexte sind zumeist nur logische Weiterbildungen der einmal vollzogenen Identifizierung des Toten mit Osiris und dem König, und wenn wir hier manchen Zusätzen begegnen, die den Stempel des Zauberhaften tragen, so sind diese aus der danebenlaufenden Empfindung entstanden, dass die Gleichsetzung eines Sterblichen mit dem Gotte etwas so Unbegreifliches sei, dass man gut tue, durch Zauber nachzuhelfen.

Andererseits fasst man die Vereinigung mit Osiris als eine mystische. Doch fehlt dafür die wichtigste Grundbedingung : Träte Osiris

hier in seiner ursprünglichen Auffassung als Gott der sterbenden und wiedererstehenden Vegetation auf, so liesse sich eine naturhafte Verschmelzung mit ihm verstehen ; nun aber tritt dieses Moment, das in den Osirismysterien eine solche Rolle spielt, gerade im Totenkult ganz in den Hintergrund. Osiris ist hier immer der schuldlos sterbende und wegen seiner Gerechtigkeit zu neuem Leben und zu Herrschaft erwachende König, und das ist eben geschichtlich durch die Uebernahme der Begräbnisriten aus dem Ritual der Herrscher zu verstehen. Für eine mystische Vereinigung mit einem solchen Gotte aber ist Kernpunkt und wesentliche Voraussetzung die Schuldlosigkeit. Beim König, als Gott, wird sie als selbstverständlich angenommen, aber bei der Anwendung der Vorstellung auf gewöhnliche Sterbliche musste sich notwendig eine tiefe Kluft bemerkbar machen ; doch der Aegypter hat nie versucht, sie zu überbrücken, er bemüht sich nur, sie als nicht vorhanden darzustellen. Die Verbindung mit dem schuldlosen Gott hätte der Mensch, der sich der Schuld bewusst ist, durch innere Entsühnung erstreben können, aber wir finden keinen Versuch, diesen Weg zu beschreiten und so den Widerspruch auszugleichen, der sich zwangsläufig aus der Entwicklung des Königsrituals zum allgemeinen Brauch ergab ; damit aber war der Weg zu einer wirklichen mystischen Vereinigung verschlossen.

So mussten diese Vorstellungen eine schwere Belastungsprobe für den nüchternen, auf die Wirklichkeit gerichteten Sinn der Aegypter bilden. Vielleicht lässt sich aus dieser Unsicherheit erklären, warum die früheren Auffassungen vom Jenseits sich daneben in ganz unverminderter Stärke erhalten konnten, z. B. dass der Tote auf dem Wege zum Jenseits zahllose Gefahren zu bestehen habe, dass er in den Gefilden der Seligen pflügen und ernten müsse, wobei die Uschebti-Figuren ihm die Arbeit erleichtern sollen usw. Vor allem muss den Aegypter bei der sonderbaren Rechtfertigung vor dem Totengericht, der Ableugnung jeder Erdenschuld und der Zurschaustellung fingierter Tugenden, eine innere Furcht beschlichen haben. War nicht das « Herz des Menschen seine Vergeltung » (Pap. Insinger) ? Hiess es nicht eigentlich mit dem schrecklichen Gericht ein frevles Spiel treiben, auf Erden die Bösen mit ihm schrecken und es am Ende doch umgehen und betrügen ? Wir haben noch die Beweise, dass solche logische Gedankengänge dem Aegypter nicht fremd waren : man fürchtete, dass bei der offiziellen Schuldableugnung und Selbstverherrlichung das Herz des Toten, in dem sein Gewissen

ruht, vor dem Gerichte auftreten und ehrlich die Wahrheit bekennen könne. Darum legte man an die Stelle des im Kanopenkrug beigesetzten Herzens ein Amulett in Gestalt eines Skarabäus, gab dies stellvertretende Herz als das wirkliche aus und redete es mit einem zauberkräftigen Spruch an, der einst im Alten Reich vom Prinzen Hardedef gefunden worden war (Kap. 30) :

« O Herz, von meiner Mutter stammend, das mein war, als ich auf Erden weilte, tritt nicht auf gegen mich als Zeuge vor dem Herrn der Opfer, sprich nicht gegen mich : « Er hat es wirklich getan... » vor dem grossen Gott, dem Herrn der Westlichen... Widersetze dich mir nicht im Gericht, übe keine Feindschaft gegen mich aus vor dem Wägemeister ! Du bist ja mein Ka, der in meinem Leibe war... » usw.

Es ist übrigens nicht der Osiriskult allein, aus dem die Vorstellungen über Königtum und Herrschaft im Jenseits geflossen sind, auch andere vor- und ausserosirianische Auffassungen vom Leben des toten Königs in der anderen Welt, die uns in den Pyramidentexten häufig begegnen, sind in den Totenkult mitübernommen worden. Da ist der Herrscher, der zum Himmel fährt nicht nur ein Gott unter Göttern, er macht gar die Himmlischen zu seinen Untertanen, nimmt dem Weltenherrscher Rê das Szepter aus den Händen und fährt in dessen Barke umher ; Atum, der Allherrscher räumt ihm seinen Thron ein. Auch diese Ausgeburten der Phantasie fanden Eingang in die allgemeinen Totentexte : z. B. Totenbuch Kap. 38 (1) : « Ich bin Atum, aus dem Ozean stieg ich empor, um mich am Himmel niederzulassen. Ich habe meinen Thron im Westen eingenommen, um den Verklärten Befehle zu erteilen ». Kap. 85, 2 : « Ich bin Rê, der im Ozean entstand,... ich bin es, der Osiris Glanz verleiht und sein Gefolge, meine Untergebenen erfreut... Ich bin der Aelteste der Urgötter, meine Seelen sind die der Götter, die Seelen der Ewigkeit. Ich bin es, der die Finsternis schuf und seinen Thron an den Enden des Himmels aufrichtete » usw.

Diese bizarren Ideen, die jedes Schuld- und Reuegefühl untergraben mussten, wären aber wohl nie in die Vorstellungen der Aegypter vom Jenseits eingedrungen, wenn nicht die mit den Beerdigungsriten verbundene Gleichsetzung des Toten mit Osiris und dem König und damit seine Vergottung voraufgegangen wäre.

Man pflegt gewöhnlich bei der Darstellung der ägyptischen Reli-

(1) Roeder, *l. c.*, S. 226 ff.

gion auf den grossen ethischen Einfluss des Osiriskultes hinzuweisen, der den Aegyptern den Glauben gebracht habe, dass nicht Zufall und nicht die Sorge um die Leiche für das Jenseits ausschlaggebend seien, sondern ein frommer Wandel auf Erden und das Bestehen vor dem Gericht des Gottes. Aber ich halte diese Darstellung für einseitig und falsch. Denn erstens ist es sicher, dass die Aegypter schon vor dem Eindringen der Osirisreligion an eine Verantwortung im Jenseits glaubten und an den Einfluss der Taten auf Erden und die Art des Schicksals nach dem Tode ; als Richter galten die obersten Gottheiten, wie der « grosse Gott » und Rê.

Mag man ferner zugeben, dass von dem Beispiel des gerechten, unschuldig sterbenden Gottes, der wiedererstehet und triumphiert, neue ethische Impulse ausgingen, so darf man doch nicht vergessen, dass dieser Einfluss bald wettgemacht wurde, eben dadurch, dass Osiris nicht mehr als Beispiel vorgehalten, sondern in den eigenen Dienst gestellt wurde. Das führte zu einer Scheingerechtigkeit, die ihresgleichen sucht : theoretisch wurde das moralische Empfinden gestärkt, aber praktisch in seiner Auswirkung gehemmt.

Gewiss kannte man auch ein vernichtendes Urteil der Totenrichter, nicht umsonst lauerte das Höllentier neben der Wage. Wehe dem, dessen Herz schuldig befunden wurde, die « Fresserin » öffnete ihren Rachen, den Sünder zu verschlingen. Aber dass ihm selbst dieses Schicksal überhaupt widerfahren könne, denkt kein Aegypter, ja, und das ist das Tragische, er darf es nicht denken. So hat der Osiriskult die Lehre vom Gericht praktisch bedeutungslos gemacht, hat für die Gewissensnöte nur Aeusserlichkeiten und Zauber, keine innere Lösung gebracht, ja, er hat die Ansätze zu einem tieferen Ethos, die uns hie und da entgegentreten, nicht zur Entfaltung kommen lassen : was ein Segen hätte sein können, ist am Ende dem Volke zum Fluch geworden.

Nur vereinzelt sehen wir gesundes Fühlen sich gegen diesen Schein wehren, so im Streit des Lebensmüden mit seiner Seele, wo bei der Lösung des Problems vom Diesseits und Jenseits die Osirisriten bewusst ausgeschaltet werden ; und über 2.000 Jahre später in der Erzählung von dem reichen und armen Toten, die man mit dem Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus in Parallele gestellt hat : Da wird der Reiche mit Prunk begraben, ausgestattet mit allem, was das Ritual vorschrieb, den Armen aber schleppte man in eine Matte gewickelt zum Gräberfeld, ohne dass jemand ihm auf seinem letzten Wege das Geleite gab. Doch das Totengericht ver-

dammt den sündigen Reichen, der Angelzapfen des 5ten Tores der Halle dreht sich in seinem Auge, dass er wehklagend aufschreit ; während der Arme in ein Byssusgewand gehüllt seinen Platz in der Nähe des erhabenen Gottes erhält, und ihm wird die fürstliche Grabausstattung des Verdammten übertragen. Das sind Erscheinungen einer gesunden Reaktion, aber ihr vereinzeltes Vorkommen bezeugt nur, wie unnatürlich und ein tieferes Empfinden hemmend diese Art des Osiriskultes war, der Wesen und Riten eines heiligen Gottes äusserlich auf fehlende Menschen übertrug und vermeinte, ihnen damit Rechtfertigung bringen zu können.

[26] Idee cristiane nel Corano e nell'Islam,

dal Mons. G. Galbiati, Milano.

L'eminente prefetto dell'Ambrosiana volle onorarci nel trattare quest'argomento, per tenere veci della conferenza che doveva dare il Dott. Nallino, Professore della Università di Roma, il quale fu impedito a causa d'una riunione del Comitato Superiore dell'Istruzione Pubblica. Spiacerà tanto maggiormente ch'egli non abbia potuto mandarci il suo testo, perchè la conferenza compendiava i risultati di ricerche veramente difficili e personali.

[27] Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain (1),

par le R. P. B. Allo, O. P., professeur à l'Univ. de Fribourg.

Qu'est-ce d'abord que des « dieux sauveurs » ?

En toute religion, — sauf l'exception apparente des systèmes dualistes, — les dieux se distinguent essentiellement des méchants démons, du fait qu'ils sont toujours bienfaisants pour qui les invoque comme il faut. Mais quelques-uns ont la spécialité d'être particulièrement secourables. Ces figures, nombreuses dans le paganisme gréco-romain, ont abondé surtout à l'époque du syncré-

(1) Étude publiée *in extenso*, dans *RSPT*, 1926, t. XV, p. 5-34.

tisme impérial. Les plus anciennes portaient le nom de Σωτήρ (Sauveur), ou quelque titre approchant.

On sait quelles magnifiques théories ont été bâties là-dessus. Par une analogie instinctive, des cultes agraires et chtoniens, plus ou moins combinés avec l'astrolâtrie, auraient entr'ouvert à l'homme une perspective d'existence interminable et glorieuse ; des êtres mythologiques, personnifications du blé ou de la verdure, sauvaient par leur mort, suivie de résurrection, les hommes dont le sort, au moyen de rites, s'était fondu avec le leur. Et de là serait venu le Christianisme.

Sans entrer dans les comparaisons apologétiques, nous voulons simplement chercher ce qu'il y aurait d'objectivement garanti, à l'heure qu'il est, ou de plus ou moins divinatoire, dans ces « faits scientifiques » des « religions de salut » et des « dieux sauveurs ». Il restera des points d'interrogation, vu l'obscurité ou la rareté des documents ; mais nous ne retiendrons que ce qui paraît s'imposer.

En bonne méthode il faut, pour apprécier la valeur du mot de « sauveur » et du « salut » corrélatif, remonter aux origines, c'est-à-dire bien au delà du syncrétisme. Le sens a pu et dû s'enrichir ; mais qu'était-il aux premiers temps ?

On chercherait en vain des « sauveurs » attitrés dans la mythologie homérique. L'épithète encourageante n'apparaît qu'au VIIe siècle ; et, après Alexandre, le titre de Soter, ou d'autres semblables, passera des spécialistes du monde divin à des hommes déifiés.

Il se joint, dans les lieux les plus divers, au grand nom de Zeus. Puis vient l'illustre Athéna, et un troisième grand Olympien, Apollon, ensuite Dionysos, Héraklès, Asklépios surtout, le « Sauveur » par excellence ; à diverses époques et en divers endroits, nous trouvons encore Poséidon, l'asiatique Mên, Aphrodite, Thémis, Artémis et même Hécate, Perséphonè, les « θεοὶ σωτῆρες » d'Iconium, le grand Sérapis à Délos, parfois Osiris, Isis naturellement ; dès la haute époque, des sauveurs très renommés furent les Dioscures (*Suit le détail des lieux de culte*, etc.).

Au temps des Diadoques, les rangs divins s'ouvrent pour des souverains, les Ptolémée Soter, Antiochus Soter, à qui on peut joindre les « Épiphanes ». Sous l'Empire romain, Néron, identifié à l'Agathos Daimon d'Alexandrie, deviendra « Sosicosmios » (Sauveur du monde) ; de même Hadrien, sans parler des autres.

Chose curieuse, dans les « Mystères » de cette époque-là, le *nom* de *Sôter* s'est fort raréfié, bien que Mithra soit qualifié excep-

tionnellement de « Salutaris » (1), et les dieux phrygiens de « *animae mentisque custodes* » (2). Mais la *fonction* demeure et s'est agrandie.

I. — La notion ancienne du « salut ».

Aux premiers temps, quel « salut » octroyaient tous ces « sauveurs » ?

Les sanctuaires de Σωτηρία (3), ou de la déesse « Salus », à Rome, étaient tout simplement dédiés à la *Santé* personnifiée. Un des grands titres du Sauveur Apollon est d'être médecin. Occasionnellement Artémis, Dionysos, Zeus, Héraklès se chargent du même rôle. Plus tard, c'est à la grande Isis et à Sérapis surtout que les arétalogues attribuent des miracles quasi quotidiens de guérison, au profit des hommes ou parfois des bêtes. Mais Apollon et Sérapis sont éclipsés par Asklépios, avec ses temples à oracles et ses incubations ; il s'appelle parfois le « Sauveur » tout court ; avec lui, Hygie et Télesphore sont aussi « θεοὶ σωτῆρες » (*Énumérations et précisions*).

A côté des dieux guérisseurs, il y a ceux qui protègent la navigation (les Dioscures, Zeus et Athéna au Pirée, Poséidon, Apollon, Isis et Sérapis). Ou bien ils sauvent des guerres et des sièges (Apollon Prophylax, Poséidon, Athéna, les Dioscures, etc.) ; ou bien leur protection s'exerce dans les nécessités communes de la vie : pousse des moissons, couches des femmes, purification des criminels, affranchissements d'esclaves, octroi des richesses (Zeus Hyetios, Artémis, Perséphonè, Castor, Apollon, Dionysos, Héraklès, Mên « σωτὴρ παὶ πλουτοδότης », etc., et jusqu'au simple dactyle idéen Sosipolis d'Olympie, serpentiforme comme l'Agathos Daimon).

On voit qu'il se fait entre ces sauveurs une continuelle communication d'attributs. Asklépios le médecin sauvera des naufrages ; les Dioscures enverront des songes thérapeutiques, etc. (*Énumérations et précisions*). On n'en finirait pas d'inventorier le butin des inscriptions et des textes. Isis, tant invoquée des malades et des matelots, est devenue au IIe siècle de notre ère, chez Apulée, comme une Providence universelle : « *mari terraque protegas homines et, depulsis vitae procellis, salutarem porrigas dextram* » (*Mét.*,

(1) *CIL* (*Corpus Inscriptionum Latinarum*), XIV, 3568.
(2) *CIL*, VI, 499.
(3) Pausanias, VII, 24, 3, à Ægion en Achaïe.

XI, 25). En tel lieu, c'est telle fonction spéciale qui justifie l'espoir des fidèles en leur « Sauveur » ; mais, en bien des cas, un collectionneur même de traditions n'aurait pas trop su dire de quoi le dieu « sauvait ». A tout prendre, le centre de l'auréole de « Sauveur », — à part les Sauveurs politiques, — paraît avoir été la fonction médicale. De là, au IIe siècle de notre ère, la vogue d'Isis et de Sérapis, et surtout celle d'Asklépios ; on n'a qu'à lire les « Ἱεροὶ λόγοι » d'Aelius Aristide et les miracles que son dieu fait pour lui, jusqu'à apparaître pour lui commander un clystère (1). Déjà à l'époque classique, le médecin syracusain Ménécrate, vu le succès de ses cures, se faisait nommer Zeus (2). A la fin du paganisme, la notion est bien plus universelle ; ainsi, dans le *Corpus hermeticum*, l. XVI, Hélios est σωτὴρ παὶ τροφεὺς πάντος γένους (Sauveur [conservateur] et nourricier de toutes les espèces). Mais en tout cela nous n'avons pas encore trouvé de *salut au sens ultra-terrestre et spirituel.*

Les dieux sauveurs assuraient-ils une existence heureuse après la mort ? — Les ténèbres de l'Hadès inspiraient aux anciens Grecs un grand effroi ; et leurs dieux ne pouvaient les en préserver, à part quelques-uns de leurs fils ou de leurs favoris admis dans l'Olympe ou aux Iles Fortunées. Mais peut-être des espérances meilleures subsistaient-elles dès le temps d'Homère, parmi les restes latents des cultes égéens, et étaient-elles plus vivantes encore chez les Thraces, avec leurs mythes, comme celui de Zalmoxis, tandis que les orgies dionysiaques pouvaient ménager je ne sais quel plongeon béatifiant dans le monde indéterminé de l'hallucination et de l'ivresse, où l'âme s'établirait un jour à demeure. Beaucoup de savants croient que des influences dionysiaques — et osiriennes — ont agi dès la haute antiquité sur les couches profondes du peuple grec ; nous ne voulons pas aborder ici cette question obscure. Mais il est avéré que, aux environs de notre ère, en dehors même de l'héroïsation et de l'apothéose, lot de quelques privilégiés, l'idée d'une élévation consécutive au trépas s'étendait aussi aux morts du commun ; les inscriptions, les condoléances des papyrus (où le défunt est qualifié d'εὔμοιρος., de μακάριος) en témoignent à souhait ; déjà elle était latente dans l'expression de « *Di manes* ». Mais le mot de « salut » ne s'applique qu'exceptionnellement à la félicité

(1) Voir le livre d'André Boulanger, *Aelius Aristide*, Paris, de Boccard, 1923.
(2) Athénée, VII, 33.

d'outre-tombe, qui ne semble pas du tout l'affaire spéciale des dieux sauveurs. C'est plutôt celle de cette Providence générale dont le mélange syncrétique des dieux, le panthéisme stoïcien et les cultes astraux ont répandu la conception.

En dehors des Mystères, on voit bien par ci par là quelques déités porteuses du titre de Sôter intervenir dans la destinée des morts : Isis et Sérapis, probablement Coré, Héraklès (1), même Aphrodite. Celle-ci n'a pas seulement déifié l'âme de son descendant Jules César, ou sauvé la reine Bérénice de l'Achéron (Théocrite, *Id.* XVII) ; mais un personnage plus modeste dira d'elle, dans une inscription romaine (*CIL*, VI, 3, 21521, 29) : « *Nam me sancta Venus sedes non nosse silentum/Jussit et in caeli lucida templa tulit* ». Cependant, à tout prendre, même à cette époque de croyance à l'immortalité heureuse, les dieux sauveurs ne paraissent pas tant chargés de mener leurs adorateurs au paradis que de soigner leur santé ou leur sécurité en voyage.

Les « Mystères » vont-ils nous faire connaître, eux du moins, des sauveurs spirituels et des « rédempteurs » ?

II. — L'idée de salut dans les mystères.

Par « Mystères » nous n'entendons ici ni des initiations tribales ou familiales obligatoires, — il n'y en avait plus, — ni des cérémonies secrètes accomplies par des prêtres seuls, ni des fêtes réservées à une classe de la population (*Thesmophories*, etc.), ni les confréries, thiases, etc., où le secret n'était pas un principe, ni les communications non rituelles de doctrines ésotériques, mais seulement ces cultes fermés où l'on se présentait librement, moyennant certaines conditions d'admission, et où des initiations rituelles, dont certains éléments au moins devaient rester secrets, mettaient le fidèle dans une condition religieuse tout à fait différente de celle de sa vie antérieure. Il y en avait dont l'existence était un fait public, d'autres, et beaucoup sans doute, cachés dans les sociétés secrètes. Ils furent surtout florissants aux premiers siècles de notre ère, et tous, à la fin du paganisme, prétendaient assurer le sort de l'Au-Delà. Cette préoccupation n'apparaît-elle pas jusque dans les grimoires des astrologues et des alchimistes ?

(1) Voir J. Bayet, *Hercule funéraire*, dans *Mél. d'archéol. et d'hist. de l'École française de Rome*, t. XXXIX et XL.

Les Mystères étaient entrés dans l'histoire avec ceux d'Éleusis, au VIIe siècle. Mais presque chaque cité grecque avait les siens, et leurs origines peuvent plonger dans la nuit préhistorique, dans les rites de populations plus ou moins matriarcales, adoratrices de la Terre-Mère, rites devenus ésotériques après l'invasion des Indo-Européens patriarcaux. Les cultes orgiastiques des Thraces en sont peut-être un autre élément. En tout cas, l'origine agraire est bien attestée par les rites phalliques de fécondité, qui s'y sont toujours perpétués. Les Mystères du Mithra céleste ne font qu'une exception apparente, car la grande importance qui y était attachée au sacrifice du Taureau primordial doit remonter encore à un sacrifice agraire des anciens Iraniens.

A l'époque qui nous occupe, les principaux Mystères anciens subsistaient, et il s'en était joint force nouveaux. A côté de ceux d'Éleusis et de Samothrace, florissants toujours, d'Isis (hellénistiques), de Cybèle et d'Attis dans l'Occident latin, de Mithra plus tard, on peut faire mention d'autres, anciens ou nouveaux : ceux d'Andania (Messénie), de Zeus crétois, de Sabazios, de Sérapis, d'Osiris, de Mâ-Bellone, d'Aphrodite, d'Hécate, même de Priape ! et de ceux, quels qu'ils fussent, qui se célébraient à Rome dans la fameuse basilique de la *Porta Maggiore* ; mais nous ne parlons pas de « mystères assyriens », ni de « mystères d'Adonis », malgré les orgies célébrées en l'honneur de ce personnage à Byblos et ses thiases d'Athènes ou de Rome, car il est au moins très douteux qu'il ait existé des « mystères » proprement dits d'origine sémitique. Plus loin, nous dirons que penser du « Mystère iranien » de Reitzenstein (*Précisions géographiques et chronologiques*).

L'influence des mystères sur les masses païennes est toujours discutée, entre savants de premier ordre, comme MM. Cumont et Toutain. Si nous donnons raison à l'éminent savant belge, en admettant que le peuple, sous l'action de l'astrolâtrie, se pénétra finalement d'un ensemble de croyances communes aux divers mystères, ce n'est qu'à partir du jour où l'on adora un peu partout le « Sol Invictus ». Mais on sait la peine qu'eurent les Mystères d'Isis à s'implanter à Rome, et même ceux de Cybèle, malgré l'introduction officielle de cette déesse dès la seconde guerre punique ; son parèdre Attis n'apparaît nullement comme dieu de mystère avant l'époque impériale, — pas plus qu'à Athènes et au Pirée autrefois, malgré les « orgéons » ; et les Ἀτταβοκαιοί de Pessinonte ne se rencontrent que parmi les inscriptions de l'âge grec. La plupart des Mystères de

l'Empire ne nous sont connus, dès leurs premières manifestations, que sous des formes hellénisées, et ont l'air de bâtards d'Éleusis (1) ; il semble que ce soient des influences du syncrétisme, égyptiennes, éleusiniennes et dionysiaques, puis juives, puis chrétiennes, qui y ont fait dominer la préoccupation de l'Autre Monde à la fin du paganisme. Tout charlatan ou tout mystique entreprenant — témoin ALEXANDRE d'Abonotique — pouvait créer alors de nouveaux rites secrets. Il n'est donc nullement nécessaire de faire remonter les origines de ces cultes (sous leur forme de mystères) aux anciennes couches ethniques, comme nous l'avons admis pour les Mystères de la Grèce ancienne (*Précisions historiques*).

Nous avons tenu l'*Orphisme* à part. Il y avait bien un peu partout dans l'antiquité classique des cultes privés de Dionysos-Bacchus, qui se sont transmis à notre époque, les uns honnêtes, comme chez le bon PLUTARQUE, d'autres suspects à l'État, comme en Égypte sous Ptolémée Philométor, d'autres réprimés sévèrement, — ainsi les Bacchanales importées en Italie au IIe siècle av. J.-C. (TITE LIVE, XXXIX, XL), — comme de véritables épidémies de démence et de crime. Mais il ne faut pas confondre l'Orphisme avec tous les mystères de Dionysos, ni même de Dionysos-Zagreus. L'Orphisme était une religion de salut où l'homme, par une succession de pratiques cathartiques et d'ascèse, dégageait l'étincelle divine qui était en lui comme une partie de Zagreus mêlée à la cendre des Titans qui l'avaient dévoré, cendre dont l'humanité avait été formée ; à travers les transmigrations, cette parcelle divine remontait à son principe. Rien n'indique (2) qu'il y eût dans cette religion des initiations secrètes transformant l'homme d'un seul coup, comme dans les Mystères.

III. — NATURE DE L'UNION AU DIEU SAUVEUR.

Dans les Mystères comme dans l'Orphisme, le salut d'outre-tombe résultait de l'union à une divinité qu'on y adorait. Deux questions se posent : 1° quel était le mode de l'union ? 2° la divinité en question était-elle *médiatrice* ? était-elle *rédemptrice* ?

1° Sur le premier point, celui de l'union, les réponses seront

(1) ZIELINSKI et PETTAZZONI croiraient même que c'est TIMOTHÉE l'Eumolpide, organisateur du culte de Sérapis, qui a hellénisé aussi la religion phrygienne.

(2) Malgré V. MACCHIORO, *Zagreus*, Bari, Laterza, 1920, dont la théorie n'est rien moins que prouvée.

diverses selon l'espèce. D'abord, il ne saurait être question de communion « théophagique », ni à propos du cycéon d'Éleusis ou du pain et des herbes des mystères phrygiens, du pain et de l'eau de Mithra, ni de l' « omophagie » pratiquée dans les Bacchanales (et non dans l'Orphisme), où la pauvre bête déchirée ne représentait certes plus le dieu.

Suivant l'opinion la moins aventureuse, les mystères de *Dèmèter*, d'Isis et de Cybèle créaient seulement un *lien moral* entre la divinité principale et l'initié, qui devenait son commensal, son contemplateur, son confident, son familier.

Il pouvait y avoir *mariage* (le simulacre d'union sexuelle avec le serpent de Sabazios ; comparer l'union de Dionysos, aux Anthestéries d'Athènes, avec la femme de l'archonte-roi, et peut-être, suivant certains, la *hiérogamie* d'Éleusis, où le hiérophante aurait figuré la collectivité des mystes s'unissant à Dèmèter représentée par la prêtresse). Mais c'est une trop lugubre plaisanterie de parler d'un symbole de « rapports nuptiaux » entre Cybèle et ses mystes, après l'opération que se faisaient les plus fervents ; « tristes noces », comme soupire Loisy ! Vu le rôle magique si fréquent de l'union sexuelle dans les rites originels de fécondation, la thèse serait, dans l'ensemble, à examiner de plus près.

Après les notions d'union amicale et de mariage, on en a fait valoir une troisième, celle d'*enfantement*. D'après Koerte (1), que quelques-uns ont suivi, le geste opéré par le myste d'Éleusis avec l'objet obscène pris dans la *kisté* eût simulé la sortie du sein maternel de Dèmèter ; « Brimo a enfanté Brimos » eût été un cri de joie à la naissance divine de l'initié ; mais la plupart croient encore que ce Brimos est un dieu, Iacchos ou Plutus. En tout cas, l'idée de la naissance d'un Enfant divin paraît avoir été assez répandue dans les Mystères, et Norden vient même d'écrire un livre là-dessus (2) (Le Παῖς parmi les Cabires, l'enfantement de l'Αἰων par Coré à Alexandrie, d'après S. Épiphane, *Haer.* LI, 22, etc.). Cela peut remonter aux cultes agraires, où un dieu du ciel s'unissait à la déesse de la terre pour donner naissance au génie de la végétation, le jeune dieu des triades hittites et anatoliennes, le Dionysos thébain, le Dionysos-Zagreus de Crète, etc. Le mythe de l'Enfant se transmit, en dehors du cercle des mystères, aux Messies païens,

(1) Alfred Koerte, *Zu den eleusinischen Mysterien*, dans *ARW*, 1915, t. XVIII, n. 1-2.

(2) Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes*, Leipzig, Teubner, 1924.

Alexandre, Auguste, comme à l'énigmatique Enfant de Virgile, *Égl.* IV. Du dieu, ce caractère de fils, d'enfant nouveau-né, a bien pu, dans certains Mystères, passer à l'initié par assimilation ; chez les Primitifs déjà, l'idée de nouvelle naissance est commune. Mais nous sommes en pleine hypothèse, pour ce qui touche aux Grecs et aux Romains.

Quatrième forme d'union, plus intime encore : la personnalité est *absorbée, temporairement au moins, dans la personnalité divine.* L'initié est possédé, ἔνθεος. C'est celle des orgies dionysiaques et similaires. Elle ressort du panthéisme. Mais il ne faut pas exagérer cette identification. S'il y a des Βάκχοι, des Σάβοι, des « Attis », on trouve aussi des Κύβηβοι (Photius, *Lexikon*) ; or nul n'ira croire que les initiés de la Grande Mère pensassent devenir Cybèle en personne ; il s'agissait de participation, de consécration, comme chez les mystes d'Isis ou les tauroboliés de la fin de l'Empire, à qui la foule rendait des honneurs divins.

Dans les mystères de Mithra, tout était plus rationnel et se bornait à des rapports de disciple à maître, à guide, qui conduisait ses fidèles à travers le grand voyage de la vie terrestre, puis des étoiles. En ce qui regarde l' « identification » susdite, on l'a trop étendue pour l'époque du syncrétisme, en généralisant mécaniquement l'identification égyptienne des morts à Osiris, et les conceptions de l'Orphisme, d'ailleurs fortement modifiées.

L'Orphisme est une mystique panthéiste, qui rappelle celles de l'Inde, avec sa métempsycose, seulement plus alourdie de mythes cosmogoniques matériels. Il se rangerait très bien, en hiérologie, parmi les formes de transition, entre les *Mystères* que nous avons vus et les *religions « révélées »* de l'époque gréco-romaine, où les systèmes rituels et magiques étaient remplacés par des disciplines, des gnoses transmises par des livres, grâce auxquelles l'homme « redevient ce qu'il est », reprend conscience de sa vraie nature, qui est divine. Nous pensons tout d'abord à l'*Hermétisme*, cette théosophie grecque qui s'épanouit chez des mystiques égyptiens entre notre IIe et notre IVe siècle.

Nous avons ainsi passé en revue toutes les « religions de salut », Mystères, ascétismes et gnoses, qui devaient assurer l'union divine et le bonheur supra-terrestre.

Que produisait au juste cette union ? C'était, comme on a dit joliment, une « prime d'assurance » pour la vie future. Dès ici-bas, elle garantissait la protection des dieux au milieu des vicissitudes

terrestres. Mais sauvait-elle du *péché* ? Hélas non ! Malgré les conditions d'honorabilité, très larges d'ailleurs, pour l'admission à Éleusis, malgré les témoignages assez nombreux qui nous disent que les initiés menaient une meilleure vie, en général, que les profanes, malgré la confession même de Samothrace (1), ce n'est pas la régénération morale effective que l'on cherchait. A l'époque impériale, dominée par un « spiritualisme » aussi exagéré et faussé que purement spéculatif, il y avait opposition cosmogonique entre la *matière*, essentiellement impure, et le monde divin. Il s'agissait, par l'initiation ou la gnose, d'échapper à la domination de la matière ou des astres, à l'*heimarménè*, fatalité ; les purifications étaient de nature matérielle, de l'ordre de l'animisme, et la fuite de certaines fautes morales n'avait guère raison que d'élément cathartique, entre beaucoup d'autres qui n'avaient rien de moral. Ainsi dans l'Orphisme et partout. D'ailleurs le « régénéré » pouvait encore être contraint par la fatalité à des meurtres, adultères et le reste (2) ; ce n'était plus *lui* qui les commettait, mais la coque, l'apparence qu'il traînait jusqu'à sa mort.

La pureté morale était en somme étrangère à l'union divine et au salut de l'âme ; quand elle avait un petit rôle, il était encore préparatoire et magique. La vie terrestre n'était pas transformée ni divinisée, mais l'union aux dieux devait la rendre inoffensive, quelle qu'elle pût être.

IV. — Rôle du Dieu Sauveur : Médiation ou Rédemption ?

Seconde question : quel était le rôle précis des divinités dans le drame du salut de l'âme ? (Il s'agit, non plus de « Sauveurs » à la mode ancienne, ou de Messies comme Néron Sosicosmios, mais de l'objet des Mystères et des religions mystiques).

Dans les mystères de Dèmèter, d'Isis, de Cybèle, les Déesses admettent à leurs bonnes grâces le myste qui s'est associé à leurs gestes et à leurs émotions ; le myste de Dionysos devient, lui, le compagnon enthousiaste des orgies du dieu ; chez Sérapis, qui n'a pas de mythologie, chez Sabazios, — qui a bien effacé sa parèdre Bendis, — la Déité universelle accueille dans sa société éternelle le dévot dont les gestes n'ont eu de rapport symbolique qu'à son

(1) Voir Hesychius, sur le mot κοίης, prêtre qui est ὁ καθαίρων φονέα.
(2) Reitzenstein lui-même cite des textes à l'appui.

propre sort, non à aucune aventure divine. En tous ces cultes, les opérations de l'initié valent par elles-mêmes, sans intervention d'un dieu *médiateur*.

Mais ailleurs apparaissent des entités divines secondaires, plus proches de l'humanité. C'est là qu'on pourrait chercher des médiateurs et des rédempteurs.

Sera-ce Mithra ? PLUTARQUE le dit « μεσίτης »; mais cela ne signifie pas proprement *médiateur*. Ce dieu de l'espace est *intermédiaire* entre le haut et le bas, la terre ténébreuse et les hautes sphères astrales, dont il aide l'homme, comme θεὸς ἡγέμων (l'empereur JULIEN), à franchir l'intervalle.

Beaucoup d'autres intermédiaires divins ne sont que des instructeurs, des prophètes : tels Hermès, Thot, Asklépios dans l'Hermétisme, même Isis dans la « Corè Cosmou », comparables en cela au BOUDDHA, à ORPHÉE, à ZOROASTRE, à MAHOMET. Il y a en toute religion, primitive ou évoluée, des « sauveurs » ou *culture-heroes* de cette sorte. Une figure qui a beaucoup attiré l'attention en ces dernières années, c'est l' Ἄνθρωπος, l'*Homme primordial*, qu'on trouve dans l'Hermétisme, le Manichéisme, la Gnose. En faire un rédempteur, c'est un vaste contre-sens, au moins dans l'Hermétisme. Dans le *Poimandres* (1), l'abstraction Anthropos, l'un des premiers intermédiaires entre le Dieu Noûs et le monde, a été séduit par les charmes de la matière ; de leur union, de leur fornication, sont nés les hommes individuels, enchaînés par la fatalité jusqu'à ce que la Gnose les délivre ; l'Anthropos n'est pas cause de leur salut, mais de leur existence, et de leur existence malheureuse. C'est un mythe cosmogonique, non sotériologique, qui, bien que plus quintessencié, reste de la même catégorie que le sacrifice du taureau (ou de l'Homme) primordial dans l'ancien Iran, l'Ymir des Germains, le Purusha hindou, l'histoire babylonienne de la formation de l'homme par le sang de Bel (ou plutôt, d'après le tout récent travail de Stephen LANGDON (2), de Qingu, l'époux de Tiâmat) ; et le Zagreus même de l'Orphisme (de qui sortent et le nouveau Dionysos et les hommes) se rattache à la même catégorie. Tous ces mythes sont relatifs au commencement des choses ou de l'humanité,

(1) W. SCOTT, le dernier qui ait écrit sur la matière avec le P. LAGRANGE, ne fait dériver l'Anthropos du *Poimandres* que des abstractions platonisantes de PHILON.

(2) Stephen LANGDON, *The Babylonian Epic of Creation*, 8°, Oxford, Clarendon Press, 1925.

non à leur consommation. Mais REITZENSTEIN, dans un hymne *manichéen* déterré au Turkestan, a découvert que l'Anthropos était le Sauveur qui vient réveiller les parcelles de son âme emprisonnées et engourdies dans la matière. Comme ce Sauveur s'appelle là « le vrai ZOROASTRE », ce savant en conclut que cet hymne reproduisait les idées d'un vieux mystère iranien où il ne peut être question que de l' « Homme », qui a un rôle similaire chez les Mandéens (1). Des iranistes lui ont répondu que pareille idée n'a trouvé jusqu'ici aucune confirmation dans les documents authentiquement iraniens. Le Manichéisme, comme le Mandaïsme, doit bien plus à Babylone, à la Gnose grecque, au Judaïsme, au Christianisme, qu'au vieil Iran (2) ; MANI ne s'y rattache guère que par la secte hérétique et babylonienne des Zervanites, dont nous ne savons pas s'ils s'occupaient de l'Anthropos ; si le Sauveur s'appelle Zoroastre, comme dans le Manichéisme, il pourrait aussi bien s'appeler Bouddha ou Jésus, censés précurseurs du grand prophète MANI. Le mystère de « l'Homme » sauveur appartient bien à la Gnose panthéisante, postérieure au Christianisme, mais son origine iranienne paraît être à reléguer parmi les mythes de savants.

Quant aux sauveurs eschatologiques de diverses autres religions (le *Saoshyant*, peut-être l'*Enfant*, etc.), ils ne sauvaient pas les âmes, surtout celles des âges antérieurs, mais devaient agir extérieurement sur l'ensemble du monde ou la société humaine.

Jusqu'ici, nous ne trouvons donc point de *rédempteur*. Mais les figures tragiques de « *dieux-souffrants* » en certains mystères ?

Il n'est pas question de Sérapis, de Sabazios, de Mithra (ni des Cabires, dont on sait trop peu de chose pour en disserter), ni de Coré, qui n'a point souffert dans son corps ; écartons même Dionysos, le Zeus Crétois, Adonis, Héraklès, et beaucoup d'autres qui étaient morts, bien morts, avant leur apothéose, mais dont on ne voit nullement que le fait de leur mort ait contribué au salut de leurs adorateurs (pas plus celle de Dionysos même que celle de ses substituts, Orphée ou Penthée). Dans l'Orphisme, le *second* Dionysos, qui résorbait en lui les âmes purifiées, n'était pas un dieu souffrant. On célébrait probablement la mort d'Osiris dans les mystères d'Isis,comme on le faisait dans le culte public, et l'ancienne identification égyptienne des morts au dieu se rapprocherait quel-

(1) REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium*, 8°, Bonn, Marcus, 1921.
(2) BURKITT (*The Religion of the Manichees*, pet. 8°, Cambridge University Press, 1925) fait dériver avant tout le Manichéisme de Marcion et de Bardesane.

que peu d'une rédemption ; mais c'était plutôt en l'honneur d'Isis, déité Panthée, comme à Éleusis on s'associait aux anxiétés de Dèmèter.

Nous ne voyons donc plus guère qu'Attis, le berger phrygien, victime lamentable de l'amour d'Agdistis ou de Cybèle. Est-ce lui qui associait les hommes, par des rites, à sa *mort* et à sa *résurrection*, comme le Christ ?

N'oublions pas qu'aucun auteur *païen* (1) n'a parlé de résurrection pour Attis, qu'il n'est pas du tout certain que la journée des *Hilaria* (calendrier philocalien, IVe siècle ap. J.-C.) lui fût consacrée, et que sa *mort* elle-même ne paraît qu'un doublet assez tardif de sa mutilation, peut-être un calque de celle d'Adonis (*Ici analyse des mythes d'Attis*). PLUTARQUE dit bien quelque part que les Phrygiens célébraient des bacchanales commémorant les « assoupissements » de leur dieu en hiver et ses « réveils » en été (*Is. et Os.* 69). Cela convient très bien au sort du sapin des montagnes, mais il faut de la bonne volonté pour y voir avec assurance une mort et une résurrection proprement dites. Avant les tout derniers temps du paganisme, on ne parlait de « résurrection » que pour Osiris, et encore était-ce dans un autre monde, sa momie demeurant sur la terre.

C'est pourtant d'Attis que les syncrétistes actuels font le plus de cas, à cause de la fameuse cérémonie rapportée par FIRMICUS MATERNUS (2), avec le fameux texte : Θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου. ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία, intéressant parce qu'il s'agit principalement du salut d'outre-tombe, mis en relation de dépendance avec le sort du dieu lui-même. Malheureusement (ici LOISY et LAGRANGE sont d'accord), ce dieu ne saurait être Attis, qui, n'ayant jamais été dépecé, n'avait pas besoin qu'on lui rajustât les membres (« *Tu jacentia lapidis membra componis* », FIRMICUS MATERNUS, *De err.*, XVIII). C'étaient plutôt quelques mystères grecs d'Osiris, mentionnés par APULÉE, mais très peu connus par ailleurs ; et le texte est fort tardif, comme peut-être le rite, en tant que partie d'un « mystère ».

On n'en peut pas du reste conclure nécessairement que le salut du dieu fût la *cause* de celui des fidèles ; il pourrait n'en être que le *type*, le *gage*, l'image du renouvellement produit chez les initiés, pour être

(1) Des chrétiens, comme saint JUSTIN, ont exagéré l'assimilation au Christ, pour y découvrir une contrefaçon diabolique.

(2) *De errore profanarum religionum*, XXII. « Prenez confiance, mystes du dieu sauvé ; car nos peines seront suivies du salut. »

devenus, à l'instar de ces dieux secondaires, les favoris d'une grande divinité, Cybèle, Isis, etc. ; les mystes pouvaient être sauvés *comme eux*, mais non *par eux*.

Pratiquaient-ils d'ailleurs une imitation rituelle, figurant *leur propre mort* et *leur propre résurrection* ? On a voulu (PETTAZZONI, par exemple) la fourrer jusque dans le Mithraïsme. Mais interpréter ainsi le « *moriturus* » de FIRMICUS MATERNUS à propos de l'initié d'Attis (*De err.*, XVIII, 1) est un pur contresens, car il s'agit de la mort éternelle (LOISY même le concède presque). Les mots « *accessi ad confinium mortis* » du myste d'Isis (APULÉE, *Mét.*, XI) nous semblent signifier seulement qu'il a fait la connaissance des enfers, en passant, dans son voyage symbolique, par les Antipodes. Le cri du myste de Sabazios : Ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον (1), signifie bien qu'il a trouvé quelque chose d'excellent, mais ce serait une mention bien vague pour la résurrection ; Sabazios du reste n'était jamais mort, ni ressuscité, à moins de le confondre avec Dionysos — et encore !

De *rédemption* en tout cela, pas une trace ; les dieux souffrants n'étaient pas des « dieux-sauveurs » ; leur passion involontaire était tout autre chose qu'une cause efficace de salut.

On peut s'en étonner ; la notion de sacrifice divin et de rachat par les dieux ou par d'autres hommes n'était pourtant pas étrangère à l'antiquité (les sacrifices cosmogoniques, le rachat des esclaves à Delphes et ailleurs, les sacrifices humains apotropéiques, auxquels on peut rattacher, d'après PIGANIOL, jusqu'aux massacres de gladiateurs, certaines substitutions, chez AELIUS ARISTIDE, ou, chez d'autres peuples, Odin pendu dans l'Edda, qui trouve les runes, etc.). (*Développements*). Bref, il existait des usages et des croyances qui auraient pu facilement se développer et se spiritualiser en doctrine de rédemption, dans ceux d'entre les Mystères où l'on fêtait des dieux anthropomorphes qui avaient souffert.

Mais ils ne l'ont point fait, — du moins avant certaines imitations intentionnelles, et du reste très obscurément connues, du Christianisme. Les rites sanguinaires, flagellation, castration, etc., étaient nombreux ; mais les malheureux qui se les infligeaient gagnaient ainsi le salut à leurs propres frais, et très chèrement, non par les mérites du dieu imité. S'il y avait des « religions de salut » (comme

(1) « J'ai fui le mal ; j'ai trouvé du meilleur. »

les appellent les modernes) en surabondance, il n'y avait pas de « religion d'un rédempteur ».

En deux mots, les « dieux sauveurs » du paganisme ancien n'octroyaient guère qu'un salut terrestre, principalement la santé. Les Mystères et les religions mystiques de l'époque du syncrétisme assuraient le salut de l'âme par des rites magiques ou par des gnoses, qui ne cherchaient que très sporadiquement et très mollement, et « par accident », à purifier la vie morale. Ce salut résultait de l'union à une déité supérieure et non aux figures secondaires de « dieux souffrants », dont jamais, à notre connaissance, la passion n'était représentée comme *cause* de la vie bienheureuse. La théorie moderne qui prétend le contraire modèle indûment ces religions sur la nôtre.

BIBL. — Outre les sources principales, qui sont les *Corpus* d'inscriptions grecques et latines, les collections de *papyrus* d'Oxyrhynchus et autres, la *Description de la Grèce* de PAUSANIAS, voir les ouvrages connus de FOUCART, BRILLANT, HEPDING, GRAILLOT, CUMONT, sur Éleusis, Attis, Cybèle, Mithra, — O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 8°, München, Beck, 1906 — F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* [3], 12°, Paris, Leroux, 1909 — A. DEISSMANN, *Licht vom Osten* [4], 8°, Tübingen, Mohr, 1923 — J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'empire romain*, 3 in-8°, Paris, Leroux, 1907-1920 — A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 8°, Paris, Nourry, 1919 — U. FRACASSINI, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, 8°, Città di Castello, « Il socco », 1922 — R. PETTAZZONI, *I misteri*, 12°, Bologna, Zanichelli, 1924 — A. BOULANGER, *Aelius Aristide*, 8°, Paris, de Boccard, 1923 — R. REITZENSTEIN, *Poimandres*, 8°, Leipzig, Teubner, 1904 ; *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [2], 8°, Teubner, Leipzig, 1920 ; *Das iranische Erlösungsmysterium*, 8°, Bonn, Marcus und Weber, 1921 — J. SCHEFTELOWITZ, *Die Entstehung der manichäischen Religion und das Erlösungsmysterium*, 8°, Giessen, Töpelmann, 1922 — W. SCOTT, *Hermetica*, 8°, Oxford, Clarendon Press, vol. I, II, 1924-1925 (en cours) — M.-J. LAGRANGE, *L'Hermétisme*, dans *RB*, 1924-1925 (en cours) ; divers articles sur les divinités de Mystères, dans *RB*, 1919-1921 — F. C. BURKITT, *The Religion of the Manichees*, pet. 8°, Cambridge University Press, 1925 — J.-G. FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*, 8°, London, Macmillan, 1907 — enfin les articles relatifs au sujet dans les dictionnaires et encyclopédies de DAREMBERG-SAGLIO, PAULY-WISSOWA, ROSCHER, HASTINGS, etc.

[28] L'idée de rédemption dans le Nouveau Testament,

par Mgr. P. Batiffol, Paris.

Le programme de la *Semaine d'ethnologie religieuse* de 1925 a mis à l'ordre du jour des présentes leçons une étude comparée des concepts de salut et de rédemption dans les diverses religions qui impliquent une sotériologie. Les leçons qui ont précédé la mienne ont particulièrement appelé votre attention sur les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain, d'une part, sur l'idée de salut dans le Mazdéisme, d'autre part. Peut-être aurait-il été opportun d'étudier aussi l'idée de rédemption dans le Judaïsme : on aurait ainsi préparé la leçon que j'ai à vous faire sur l'idée de rédemption dans le Christianisme primitif. On a bien voulu délimiter ma tâche, en me précisant qu'on attendait de moi un exposé substantiel de la doctrine du Nouveau Testament en elle-même, sans dicussion des analogies, mais avec les discussions nécessitées par la critique des sources. Il suffira, m'a-t-on dit, d'exposer l'enseignement de Jésus sur le sujet, son intelligence dans les premières générations chrétiennes, l'impression produite. L'originalité ressortira d'elle-même.

Toutefois, à l'intérieur même du sujet ainsi délimité, je ne crois pas qu'un historien, et j'entends me tenir au rôle strict d'historien, puisse d'emblée exposer l'enseignement sotériologique de Jésus. Ce serait, en effet, faire abstraction d'une question préalable, qui est de savoir si le message de Jésus contenait une sotériologie, ou si la sotériologie du Christianisme primitif ne serait pas proprement une création de l'apôtre saint Paul. Pour me servir d'expressions qui sont de M. Nairne (1), « notre foi chrétienne nous vient-elle du Seigneur Jésus ou de saint Paul ? Comparez les évangiles galiléens et les épîtres paulines. Pensez à la divinité et à l'éternité du Christ, à la doctrine de la croix, du pardon par la croix, de la rédemption, du salut ... Saint Paul a-t-il hérité [de ce qu'il nous enseigne], ou a-t-il apporté quelque chose de nouveau, quelque chose d'un autre ordre ?» C'est en ces termes que la question se pose actuellement, et dans ces termes que nous devons la poser nous-mêmes, si nous entendons répondre aux préoccupations des esprits avertis.

(1) A. Nairne, recension de W. Knox, *Saint Paul and the Church of Jerusalem*, dans *Theology*, 1925, p. 174.

Précisons bien. Nous ne faisons pas difficulté d'admettre que la doctrine de saint Paul porte l'empreinte de sa pensée personnelle, et que cette pensée est allée en s'enrichissant, et que dans cet enrichissement il entre des révélations qu'il tenait de Dieu, que Dieu n'a pas faites à d'autres apôtres, et que donc l'Église a reçues de saint Paul. Mais, quand il s'agit de la rédemption, peut-on dire qu'elle est une interprétation de la mort du Christ sans attache avec le message du Christ ? Peut-on dire que cette interprétation, nous la devons purement et simplement à saint Paul ? Voilà le problème, l'unique problème, le grave problème, en présence duquel nous avons présentement à nous mettre, et ce sera tout le sujet de cette leçon.

Je ne pourrai vous apporter qu'une exposition bien sommaire, et il nous arrivera plus d'une fois, je vous en préviens, de soulever des problèmes que nous ne nous attacherons pas à résoudre *hic et nunc* (1). Je voudrais espérer cependant que de cette exposition bien sommaire sortira une conclusion très nette et très certaine, c'est à savoir que, si nous croyons que le Christ est mort pour nous, c'est au Christ lui-même que nous devons de le croire.

I. — L'idée de rédemption dans saint Paul.

a. Les plus anciennes épîtres. — Le texte le plus ancien où s'affirme la foi sotériologique de saint Paul (2) se rencontre dans la première épître aux Thessaloniciens. Cette épître a été écrite de Corinthe, en 51 *plus minus*, et elle s'adresse à une communauté de Grecs convertis à ce que l'apôtre appelle « l'Évangile du Christ » (I *Thess.*, III, 2). Il ne saurait être douteux que cet « Évangile » est pénétré de messianisme eschatologique. C'est bien ainsi que l'ont compris les convertis thessaloniciens de Paul, puisque l'apôtre leur écrit pour répondre à leurs questions sur le jour, qu'ils attendent avec angoisse, de la parousie.

Les Thessaloniciens se sont « convertis des idoles au Dieu vivant et vrai, pour le servir et pour attendre des cieux son Fils qu'il a ressuscité des morts, Jésus, qui nous sauve de la colère à venir » (I *Thess.*, I, 9-10). Ce texte est une sorte de résumé de la foi prêchée

(1) On suppléera à notre brièveté en lisant J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, 8°, Paris, Gabalda, 1905, et C. Van Crombrugghe, *De soteriologiae christianae primis fontibus*, 8°, Louvain, Van Linthout, 1905.

(2) Je regrette de ne connaître pas G. Bandas, *The Master-Idea of St Paul's Epistles, or the Redemption*, a study of biblical theology, 8°, Bruges, Desclée, 1925.

aux Thessaloniciens : vanité des idoles en regard du Dieu vivant et vrai, qu'il faut seul servir ; puis, Jésus, Fils de ce Dieu vivant et vrai, Jésus ressuscité des morts, Jésus qui viendra des cieux au jour du jugement du monde, Jésus qui nous sauve de la colère à venir en ce jour redoutable.

Nous avons là une première indication de ce que Jésus est pour nous : il nous sauve de la colère à venir. Un autre texte de cette même épître va être plus explicite.

Que les Thessaloniciens ne se préoccupent pas du jour de la parousie, qui, si soudain qu'il doive être, ne les prendra pas au dépourvu. Nous ne sommes pas les fils des ténèbres ; nous sommes les fils de la lumière. « Dieu ne nous a pas destinés à la colère, mais à l'acquisition du salut par Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est mort pour nous, afin que, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous vivions avec lui » (I *Thess.*, v, 9-10). Jésus est Christ et Seigneur (Χριστός, Κύριος). Jésus sera au jour de la parousie le ministre de la colère de Dieu ; il sera cela pour le monde, le monde des vivants aussi bien que le monde des morts ; mais il ne sera pas cela pour nous qui avons acquis le salut par Jésus, περιποίησις σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, qui avons acquis le salut parce que ce Jésus est mort pour nous, τοῦ ἀποθανόντος περὶ ἡμῶν.

D'un côté donc, assurance du salut, σωτηρία, le salut consistant à être préservé de la colère de Dieu, ὀργή ; d'un autre côté, cette assurance du salut nous étant donnée en vertu de la mort de Jésus pour nous. Le salut n'est pas à valoir ; il nous est acquis. Paul ne développe pas sa pensée ; pourquoi ? sinon parce que cette pensée n'a rien d'imprévu ou de nouveau pour ses convertis de Thessalonique. Il lui suffit de rappeler ces points d'un enseignement que les Thessaloniciens ont reçu de lui. On veut voir dans cet enseignement un paulinisme primitif, en entendant par là la doctrine de l'apôtre antérieure à sa polémique contre les judaïsants, qui remplit ses grandes épîtres de la période 56-57, Galates, Corinthiens, Romains. Nous n'y voyons pas de difficulté, parce que nous concevons que la doctrine de saint Paul a été progressive : elle a suivi le cours des questions qui se sont posées à sa foi et sur lesquelles les Églises dont il avait la sollicitude réclamaient ses lumières et les lumières que Dieu lui donnait. Mais ce que nous voulons souligner, dès ces premiers textes aux Thessaloniciens, c'est le caractère élémentaire et catéchétique des affirmations de l'apôtre sur le sujet de la sotériologie. Et nous verrons dans un instant l'intérêt de cette observation.

b. Les grandes épîtres de saint Paul. — Le salut nous est acquis par Jésus, Christ et Seigneur, qui est mort pour nous : cette affirmation, qui servait à PAUL à rassurer les Thessaloniciens contre la terreur de la parousie, va lui servir à rassurer d'autres de ses convertis contre les exigences des judaïsants. Les grandes épîtres nous transportent sans transition, en effet, dans l'aire de la controverse contre les judaïsants.

La première de ces grandes épîtres, l'épître aux Galates, écrite à Éphèse, est une riposte à la campagne que mènent parmi les convertis de Galatie des émissaires qui prétendent leur imposer la circoncision, pour incorporer ces gentils au peuple d'Israël, contredisant sur cet article et pervertissant « l'Évangile du Christ » (*Gal.*, I, 7), comme PAUL appelle l'Évangile qu'il prêche. Nous n'avons nul besoin des observances légales pour être sauvés, parce que Jésus, Christ et Seigneur, s'est donné lui-même pour nos péchés : Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (*Gal.*, I, 4). Jésus, Christ et Seigneur, est mort pour nous, disait PAUL aux Thessaloniciens ; ici il précise : Jésus n'est pas mort d'une mort qu'il aurait soufferte seulement ; il est mort d'une mort qu'il a acceptée ; il s'est donné, et il n'est pas mort simplement pour nous ; il est mort pour nos péchés. PAUL s'exprime ainsi dans la salutation du début de l'épître aux Galates, avant donc que d'entrer dans le sujet même de la controverse. Il bénit « la volonté de notre Dieu et père » de ce que Jésus, pour nous arracher au mauvais siècle présent qui est le royaume du péché, s'est donné lui-même, en se conformant à cette volonté de Dieu, pour nos péchés.

Plus loin, dans cette même épître aux Galates, nous trouvons une expression plus pathétique de la même affirmation. « Si je vis maintenant dans la chair, je vis dans la foi du Fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré pour moi » (*Gal.*, II, 20). La mort du Christ est une mort acceptée, non simplement par obéissance à la volonté de son Père, mais encore par amour de l'homme que je suis. Désormais par la foi je vis, bien que je ne sois pas encore libéré de ma chair, je vis dans l'esprit. Il n'est pas possible de ne pas découvrir ici un enrichissement des formules de l'apôtre et d'en pressentir d'autres encore. Les développements de l'épître aux Romains seront plus clairs, a dit très bien le P. LAGRANGE commentant ce beau texte ; « mais rien n'égale la densité et la chaleur de ces premières formules si pleines de sens et d'amour » (1).

(1) P. LAGRANGE, *Épître aux Galates*, 8°, Paris, Gabalda, 1918, p. 51.

La première épître aux Corinthiens nous révèle PAUL s'attachant au mystère de la mort du Christ comme au mystère central de l'Évangile. Il a prêché ce mystère aux Corinthiens, persuadé qu'il ne devait savoir parmi eux rien d'autre que « Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié (II, 2), Jésus-Christ crucifié pour nous (I, 13) ». Sa première épître aux Corinthiens nous confirme en outre ce que la première aux Thessaloniciens nous a suggéré ; c'est à savoir le caractère catéchétique des affirmations de l'apôtre, quand il énonce que le Christ est mort pour nous, pour nos péchés. Ce point est très important.

« Je vous ai enseigné avant tout ce que j'ai appris moi-même, que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures, qu'il a été enseveli », etc. (I *Cor.*, XV, 3). Ainsi s'exprime saint PAUL, répondant avec une netteté qui ne laisse rien à désirer à la question de savoir si sa sotériologie est une interprétation à lui personnelle de la mort du Christ, ou si elle est un article de la foi primitive qu'il a acceptée en se convertissant. « Je vous ai enseigné, dit-il, d'abord ce que j'ai appris moi-même » : je n'ai pas eu une révélation ; je n'ai pas davantage découvert ; j'ai reçu et je vous ai transmis, παρέδωκα ὑμῖν ὃ καὶ παρέλαβον. La sotériologie est incluse dans la παράδοσις chrétienne dont se réclame PAUL, car ce qu'il a appris, c'est que le Christ est mort pour nos péchés. Cette brève formule appartient à une catéchèse antérieure au paulinisme. Notez bien : le Christ est mort pour nos péchés conformément aux Écritures, conformément à ce qu'annonçaient de lui les Écritures, κατὰ τὰς γραφάς. Dans ce même passage de la première aux Corinthiens, PAUL énonce que le Christ « a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, conformément aux Écritures », κατὰ τὰς γραφάς encore. Les Écritures ont donc prédit et sa mort, et sa sépulture, et sa résurrection, et sa mort pour nous : la catéchèse primitive, qui est faite pour les Juifs, se justifie par les prophéties.

Que la sotériologie ainsi formulée soit un point de foi reçu par saint PAUL de la *Urgemeinde*, c'est ce que ne font pas difficulté de reconnaître avec nous des critiques comme WEIZSAECKER, comme SABATIER, comme HARNACK, comme BOUSSET, et je crois, en effet, que nous tenons là une donnée historique indubitable (1).

(1) C. WEIZSAECKER, *Das Apostolische Zeitalter* [3], 8°, Tubingue, Mohr, 1902, p. 109 ; A. SABATIER, *L'apôtre Paul* [3], 8°, Paris, Fischbacher, 1896, p. 87 ; A. HARNACK, *Dogmengeschichte* [4], 3 in-8°, Tubingue, Mohr, 1909-1910, t. I, p. 93 ; W. BOUSSET, *Galater*, p. 31, et *Korinther*, p. 145, dans le N. T., t. II, de J. WEISS, 8°, Göttingen, Vandenhoeck, 1908.

c. Sotériologie élémentaire et sotériologie organisée. — Posée cette prémisse, nous aurons toute latitude pour accepter l'hypothèse que les développements donnés par Paul dans ses grandes épîtres à la sotériologie élémentaire de la *Urgemeinde* soient des développements de son inspiration personnelle et portent le sceau de son langage.

Ces développements peuvent se ramener à quatre :

1° Le Christ est mort pour nos péchés : Paul va approfondir la notion de péché et découvrir au péché une universalité qui tient à notre naissance même : c'est la doctrine du péché originel. Nous voici à la thèse maîtresse de l'épître aux Romains : « Par un seul homme, le péché est entré dans ce monde, et par le péché la mort, et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, parce que tous ont péché » (*Rom.*, v, 12) (1).

2° Au péché s'oppose la justice. De même que par un seul homme le péché est entré en ce monde, ainsi par un seul homme la justice est restaurée. Autre thèse maîtresse de l'épître aux Romains : « Par la faute d'un seul la condamnation est venue sur tous les hommes ; par la justice d'un seul viendra sur tous les hommes la justification qui donne la vie » (*Rom.*, v, 17). Paul prélude à cette doctrine dans la seconde aux Corinthiens : « Celui qui n'a point connu le péché, Dieu l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions justice de Dieu » (II *Cor.*, v, 21). Nous devenons justes d'une justice qui n'est pas notre œuvre ; voilà pourquoi elle s'appellera « justice de Dieu ».

3° Un acte de Dieu est intervenu auquel on peut donner par analogie le nom de nouvelle création. Cet acte de Dieu consiste en ce que Dieu « n'impute plus aux hommes leurs offenses » (II *Cor.*, v, 19), en ce que Dieu « nous a réconciliés avec lui par le Christ » (*ibid.*, 18). Dieu a été mu à cet acte par le Christ, par la contemplation, non de la justice du Christ, simplement, mais de sa mort sur la croix. Cette mort a donc le prix d'un sacrifice. C'est ce qu'exprime l'épître aux Romains : « Tous ont péché et sont [donc] privés de la gloire de Dieu, et ils sont justifiés gratuitement par sa grâce, moyennant la rançon qui est en Jésus-Christ, que Dieu a disposé comme un ἱλαστήριον par la foi en son sang » (*Rom.*, III, 22-25). Qui dit ἱλαστήριον dit sacrifice, soit de propitiation, soit d'expiation, toujours un sacri-

(1) Sur le point de savoir si la doctrine du péché originel est purement paulinienne, Lagrange, *Épître aux Romains*, 8°, Paris, Gabalda, 1916, p. 113-118. « Était-elle commune dans l'Église primitive avant l'intervention de saint Paul ? On peut en douter, et en tout cas il n'y en a pas trace ailleurs que chez l'apôtre. »

fice sanglant. Pareil sacrifice sert de rançon, λύτρον, ἀπολύτρωσις, au pécheur pour le péché.

Qui dit sacrifice dit offrande à Dieu, et qui dit rançon ne dit pas autre chose que sacrifice. C'est faire fausse route que de chercher à qui, en dehors de Dieu, cette rançon pourrait avoir été payée, et de dire par exemple avec M. Bousset que « Dieu avec la mort du Christ a soldé un prix aux puissances mauvaises qui jusque-là tenaient les hommes prisonniers » (1).

4° Un dernier trait complète la sotériologie de Paul : le pécheur s'insère en Jésus-Christ et devient justice de Dieu par la foi.

II. — La sotériologie est-elle une révélation faite a saint Paul ?

Nous venons de dégager les quatre thèmes capitaux que nous considérons comme les enrichissements introduits par Paul dans la sotériologie qu'il a reçue de la communauté primitive.

Si nous n'avions pas à limiter notre exposé à la mesure étroite d'une leçon, il conviendrait ici de rechercher l'impression laissée par ces quatre thèmes pauliniens dans la littérature apostolique postérieure aux grandes épîtres. A en croire les critiques pour qui toute donnée sotériologique est prise à Paul, ce n'est pas seulement l'épître aux Hébreux, avec sa doctrine du sacerdoce du Christ, qui serait saturée de paulinisme ! Wernle n'a pas hésité à écrire cette phrase sonore : « Grâce à Jean, le paulinisme a dominé l'Église (2). »

C'est contre cette thèse radicale que nous nous élevons. Premièrement, en effet, elle ne tient pas compte du fait que la croyance que le Christ est mort pour nous, pour nos péchés, est un article de la foi de la *Urgemeinde*, foi que Paul a acceptée en se convertissant. Secondement, elle ne tient pas compte davantage de cet autre fait que, des quatre thèmes caractéristiques de la sotériologie de Paul, les deux premiers, à savoir le thème du péché et le thème de la justice, n'ont point marqué dans la littérature chrétienne postérieure aux grandes épîtres, et que les deux autres thèmes, à savoir que la mort du Christ est un sacrifice sanglant qui nous rachète, et que par la foi nous acquérons le bénéfice de ce rachat, sont des expressions de la

(1) W. Bousset, *I Korinther*, p. 97.
(2) P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*², 8°, Tubingue, Mohr, 1904, p. 446.

foi de la *Urgemeinde*, que nous pourrons rencontrer dans cette littérature chrétienne postérieure aux grandes épîtres, sans que, pour autant, elles aient les grandes épîtres pour source nécessairement.

La *Prima Petri* a un texte très remarquable. « Vous avez été rachetés, ἐλυτρώθητε, de votre vaine manière de vivre que vous teniez de vos pères, [rachetés] non par des choses périssables, argent ou or, mais par le sang précieux du Christ comme d'un agneau sans défaut et sans tache » (I *Pet.*, I, 18-19). Voilà bien l'idée que la mort du Christ est un sacrifice sanglant qui nous rachète ; mais cette idée se revêt d'une réminiscence d'Isaïe (LII, 3) : « Ainsi parle Jahvé : « Vous avez été vendus pour rien ; ce n'est pas à prix d'argent que vous serez rachetés » (λυτρωθήσεσθε). Et aussitôt intervient le symbole du Christ agneau sans tache, par le précieux sang de qui nous sommes rachetés. Le symbole de l'agneau n'est peut-être pas étranger à saint PAUL, mais ce n'est pas lui qui lui a donné le relief sans pareil qu'il aura dans la littérature chrétienne, à dater de l'Apocalypse johannine.

La première épître johannine ne parle pas d'agneau, mais pour elle la mort du Christ n'en est pas moins un sacrifice pour l'expiation des péchés. « Si quelqu'un a péché, nous avons, pour avocat auprès du Père, Jésus-Christ le juste ; il est lui propitiation (ἱλασμός) pour nos péchés, non pour les nôtres seulement, mais pour [ceux du] monde entier » (I *Jo.*, II, 1-2). « Dieu est amour. Il a manifesté son amour pour nous en envoyant son fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui. Cet amour consiste en ceci, que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais lui qui nous a aimés, et qui a envoyé son Fils propitiation pour nos péchés » (IV, 8-10). Le Christ est vie et auteur de la vie, et c'est une sotériologie qui a comme prémisse la propitiation que le Christ a accepté d'être pour nos péchés ; mais, à parler rigoureusement, qui voudrait reconnaître dans cette sotériologie celle des grandes épîtres de PAUL ?

Ce que nous disons de la sotériologie des épîtres johannines, nous le dirions aussi bien de celle du quatrième Évangile. Nous ne souscrivons pas pour autant à la conception des critiques pour qui le quatrième Évangile est, moins un évangile, qu'une élévation sur l'Évangile. Dans cette hypothèse, la sotériologie du quatrième Évangile serait un enrichissement de la révélation que nous devrions à l'apôtre JEAN ou à l'auteur inspiré qui parle en son nom : *Transeat.* Ce que nous voulons que l'on retienne, c'est que cet enrichissement, si enrichissement il y a, n'est pas nécessairement dépendant des gran-

des épîtres paulines. Le P. LEBRETON, qui a touché à ce point (1), a pu énoncer que, mis à part ce qui est commun à JEAN et à PAUL, et qui est la doctrine commune de toute l'Église, il y a chez JEAN et chez PAUL « des aspects doctrinaux vraiment personnels et par lesquels ils se distinguent profondément l'un de l'autre », et le P. LEBRETON ajoute : « Il suffira de mentionner, à titre d'exemple, leur théologie de la rédemption et leur théologie de l'eucharistie (2) ».

III. — LA SOTÉRIOLOGIE FAIT-ELLE PARTIE DU MESSAGE DU CHRIST ?

Récapitulons.

Nous sommes en possession de cette première certitude : le paulinisme primitif énonce que le Christ est mort pour nos péchés et PAUL a trouvé cette sotériologie dans la foi de l'Église des premiers jours.

Autre certitude : dans ses grandes épîtres il a été donné à PAUL d'élaborer cette sotériologie en une doctrine singulièrement plus riche, dont nous avons essayé de déterminer les traits constitutifs.

Troisième certitude : la sotériologie des écrits chrétiens postérieurs aux grandes épîtres atteste que la sotériologie fait partie intégrante du Christianisme, sans être pour autant dépendante de PAUL.

Nous voici arrivés à la question fondamentale de toute cette enquête, qui est de savoir si l'enseignement même de Jésus contenait une sotériologie. On accepte — M. Édouard MEYER par exemple — que Jésus se soit dit Messie ; mais on ne veut trouver aucune trace dans la pensée de Jésus de la conception d'un Messie souffrant, et on fait de cette conception une création de l'Église chrétienne (3).

Remarquez bien ceci : on nous reproche volontiers d'introduire dans notre critique un élément *a priori*, qui est notre foi, et volontiers on dénonce notre critique comme une critique de croyant. Mais on ne s'interdit pas, par contre, d'introduire dans la critique que l'on oppose à la nôtre un schéma *a priori* du personnage et du message de

(1) J. LEBRETON, *Origines du dogme de la Trinité*², 8°, Paris, Beauchesne, 1919, p. 441.

(2) Je laisse de côté la discussion de *Jo.*, I, 29 : « Voici l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde ». Pour cette discussion, on consultera LAGRANGE, *Saint Jean*, 8°, Paris, Gabalda, 1925, p. 40-41.

(3) Ed. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, t. I, p. 118 (1921). Sur les critiques qui ont accrédité ce sentiment (PFLEIDERER, HOLTZMANN, J. WEISS, LOISY...), voyez VAN CROMBRUGGHE, *op. laud.*, p. 72-77.

Jésus ; on sépare ce que l'on prétend être homogène de ce que l'on prétend être hétérogène : on nous jette en plein arbitraire.

Observons ceci encore. Dans les Synoptiques, l'affirmation par Jésus de sa qualité de Christ est une affirmation que Jésus a fait attendre. Jésus n'a manifesté le mystère de sa personne et de sa mission que suivant une économie dont on peut sans peine marquer les étapes et qui arrive à son terme seulement au dernier jour. Il en va ainsi de l'annonce de sa mort, qu'il ne découvre à ses apôtres que le jour où, à Césarée de Philippe, il les confirme en la personne de Pierre dans la conviction qu'il est le Christ, fils du Dieu vivant.

Nous pourrions dire déjà que l'annonce par Jésus de sa mort, de sa mort nécessaire à sa mission messianique, implique la notion d'un Messie souffrant. Et cette notion même se rattache à la prophétie du serviteur de Jahvé dans Isaïe (1).

Ce serait suffisant pour établir que la formule : « Le Christ est mort pour nous » doit avoir sa source dans l'enseignement même du Christ. Mais on peut en donner deux preuves directes.

a. Le paulinisme prétendu de Marc. — La première est prise au texte *Marc*, x, 45, qui se retrouve identique en *Mat.*, xx, 28. Quiconque, lisons-nous en saint Marc, veut être grand parmi vous se fera le serviteur de tous, « car le fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie en rançon de beaucoup », διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, le mot ψυχή étant pris pour tout l'homme vivant.

Mais ce texte, qui est d'une clarté parfaite, est contesté dans son authenticité. Il est textuellement inattaquable ; il est de Marc, mais il n'est pas de Jésus. La communauté chrétienne comprenait admirablement que Jésus avait voulu servir, que Jésus n'avait pas voulu autre chose, y compris donner sa vie pour le service de beaucoup. Ainsi en juge M. Joannes Weiss. Il ajoute que cette même communauté n'avait pas de peine à comprendre que Jésus eût donné sa vie en rançon de beaucoup. Mais « la nouvelle critique, prononce M. Joannes Weiss, a la conviction que Jésus ne peut pas avoir parlé ainsi » (2).

Vous ne supposez pas que cette nouvelle critique procède par impression, par divination, par un sens indéfinissable de ce qui a dû

(1) Voyez à l'appui *Luc*, XXII, 37 (propre à Luc seul) : « Il faut encore que cette parole de l'Écriture s'accomplisse en moi : Il a été mis au rang des malfaiteurs ». L'Écriture est ici *Isaïe*, LIII, 12.

(2) J. Weiss, *Markus* (1907), p. 175.

être, et j'aime à la supposer avec vous. Écoutez donc les raisons de son verdict. Elles sont au nombre de trois.

1° L'expression « le fils de l'homme est venu » est une vue rétrospective de toute l'œuvre du Christ ; elle ne se comprend donc pas sur ses lèvres ; 2° le mot « rançon » avec les idées qu'il éveille n'a pas sa place dans la prédication de Jésus ; 3° le passage parallèle dans le troisième évangile (*Luc*, XXII, 27) omet précisément les mots « et donner sa vie en rançon de beaucoup ».

On estimera qu'aucune de ces trois raisons n'est décisive. Car 1° l'expression « le fils de l'homme est venu », qui se retrouve ailleurs, n'énonce pas nécessairement une action passée, mais aussi bien une mission, un dessein, comme dans cette parole : « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs » (*Marc*, II, 17). — 2° L'absence chez Luc des mots « et donner sa vie en rançon de beaucoup » n'infirme pas nécessairement leur authenticité chez Marc et Matthieu. — 3° Enfin, nier que l'idée de rançon appartienne à l'enseignement authentique de Jésus, c'est nier précisément ce qui est en question et commettre une pétition de principe, comme disait la vieille critique.

Une objection plus spécieuse est faite par M. HOLTZMANN et reprise après lui par M. LOISY (1). « La forme, écrit HOLTZMANN, dans laquelle la pensée *Marc*, X, 45, est présentée, appartient pour le style au second évangéliste, et pour le fond à PAUL ». Mais à cette objection on peut faire, et tout récemment M. WERNER a fait des difficultés qui sont considérables (2).

S'agit-il de la forme, la dépendance de MARC par rapport à PAUL n'est pas une dépendance verbale. Il n'y a qu'un texte où l'on puisse soupçonner une dépendance ; c'est I *Tim.*, II, 6 : ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, et avec le P. LAGRANGE nous estimons que I *Tim.*, II, 6, dépend plutôt de MARC (3). Le second évangile parle de rançon de beaucoup : or jamais PAUL ne parle de beaucoup, il dit « pour moi » (*Gal.*, II, 20), il dit « pour vous » (I *Cor.*, I, 13), il dit « pour nous » (*Rom.*, V, 6, 8 ; II *Cor.*, V, 21 ; *Gal.*, III, 13 ; I

(1) H. HOLTZMANN, *Lehrbuch der N. T. Theologie*, 8°, Fribourg en Br., Mohr, 1897, t. I, p. 292-295. — A. LOISY, *Évangiles synoptiques*, 2 in-8°, Ceffonds, chez l'auteur, 1907-1908, t. I, p. 240-241.

(2) M. WERNER, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markus-Evangelium*, Giessen, Töpelmann, 1923. Voyez cependant sur ce livre les réserves de la *RB*, 1925, p. 448-449.

(3) P. LAGRANGE, *Marc*, p. 266.

Thess., v, 10), il dit « pour tous » (II *Cor.*, v, 14, 15), il dit « pour nous tous » (*Rom.*, viii, 32) (1). Il ne dit pas ἀντὶ πολλῶν.

S'agit-il du fond, l'idée que le Christ est mort pour nous est certainement commune à Marc et à Paul. Mais pour que l'hypothèse de la dépendance de Marc envers Paul s'impose, il faudrait que cette idée ait été une révélation personnelle à Paul. Or, nous avons vu que, de l'aveu formel de Paul, cette idée appartenait à l'enseignement fondamental que Paul avait reçu en devenant chrétien et qui était la base de sa prédication, comme de la prédication des autres apôtres (2).

M. Werner, qui a fait de la théorie du prétendu paulinisme de Marc une critique très minutieuse, et qui, j'espère, nous aura débarrassé de cet encombrant paradoxe, a pu dire en conclusion de son examen : « Quand Marc et Paul s'accordent, il s'agit toujours de conceptions communes au Christianisme primitif, et quand dans les épîtres, sur cette base commune, interviennent des conceptions particulières, caractéristiquement paulines, il manque complètement à Marc les conceptions parallèles, ou il arrive que Marc se tienne au point de vue tout opposé. D'une influence de la théologie de Paul sur l'évangile de Marc il ne peut donc être si peu que ce soit question (3) ».

Le texte de Marc, dès là qu'il ne dépend point de Paul, n'a plus de raison d'être suspecté dans son authenticité. Le fils de l'homme est venu pour servir, et dans ce service il comprend sa mort elle-même, qu'il annonce, comme ailleurs il annonce à ses apôtres qu'ils devront charger leur croix et le suivre (*Marc*, viii, 34), boire le calice qu'il devra boire et recevoir le baptême dont il devra être baptisé (*Marc*, x, 39). Mais, pour que la mort soit un service, il faut qu'elle serve : elle sera la rançon de beaucoup, comme est dans Isaïe la mort du serviteur de Jahvé. « L'idée de la mort expiatrice d'un juste, suggérée si clairement par Isaïe, n'était pas inconnue des Juifs... Il est tout à fait arbitraire de refuser à Jésus une pensée semblable (4) ». Ainsi s'exprime le P. Lagrange, dont le sentiment nous

(1) Werner, p. 70.

(2) Werner, p. 68, appuie sur cet argument et invoque le sentiment conforme de W. Bousset (*Kyrios Christos*, 8°, Göttingen, Vandenhoeck, 1913, p. 160) et de Harnack (*Wesen des Christentums*, p. 97). Il est vrai que ce dernier a sacrifié depuis au paulinisme de Marc, *Sprüche und Reden Jesu*, 8°, Leipzig, Hinrichs, 1907, p. 171.

(3) Werner, p. 209.

(4) Lagrange, *Marc* (1905), p. 265. H. B. Swete, *The Gospel according to St Mark* (1908), p. 240-241.

semble plus historique, dans un débat où se trahissent tant de partipris tendancieux.

b. Eucharistie et sotériologie. — Le Christ est mort pour nous, pour nos péchés : vous venez de voir comment cet article de la foi chrétienne primitive s'appuie sur un texte de l'évangile dont nous n'avons pas de raison valable de penser qu'il ne nous donne pas une parole authentique de Jésus. Mais peut-être serait-ce là une base étroite. Voici au contraire un témoignage autrement puissant, celui qui peut se tirer des paroles de l'institution de l'Eucharistie.

Je supposerai que vous avez présentes à l'esprit les quatre rédactions parallèles des paroles de l'institution, celle de MARC, celle de MATTHIEU, celle de LUC, celle de PAUL dans la première épître aux Corinthiens. Je supposerai résolu le problème textuel que soulève la rédaction de LUC. Et je laisserai de côté, comme ne revenant pas à mon sujet, le précepte de réitérer la cène en souvenir du Christ, précepte particulier à la rédaction de LUC et de PAUL.

Les quatre rédactions ont ceci en commun, que le Christ dit : « *Ceci est mon Corps* » ; LUC seul ajoute : « *donné pour vous* », qui peut être explétif. Comme, en effet, le Christ dit : « *Ceci est mon Corps* », après avoir rompu le pain, nous ne pouvons pas douter que le corps qu'il présente soit son corps donné, c'est-à-dire livré au supplice. Nous en douterons d'autant moins qu'il présente son corps distinct de son sang, la séparation du corps et du sang signifiant la mort, la mort violente.

Le Christ veut-il seulement annoncer qu'il va mourir ? La rédaction de LUC porte : « *Ceci est mon Corps donné pour vous* », et la rédaction de PAUL : « *Ceci est mon Corps pour vous* ». LUC et PAUL donnent à la mort du Christ une valeur de rançon. MARC et MATTHIEU disent seulement : « *Ceci est mon Corps* ». Supposons que le Christ ait dit seulement, en effet : « *Ceci est mon Corps* », et que sa pensée soit restée en suspens. Cette pensée va aussitôt se déterminer, quand il prendra entre ses mains la coupe, car le sang qu'il présentera à ses apôtres sera le sang *répandu pour beaucoup*, c'est la rédaction de MARC ; le sang *répandu pour beaucoup en rémission des péchés*, c'est la rédaction de MATTHIEU ; le sang *répandu pour vous*, c'est la rédaction de LUC. On dirait que le corps importe moins que le sang, ou plutôt que le corps n'importe que parce qu'il a fourni le sang, et que le sang répandu est par excellence pour vous, pour beaucoup, pour beaucoup en rémission des péchés.

Nous avons une donnée de plus dans les paroles de l'institution.

Marc et Matthieu disent : « *Ceci est mon sang de la* διαθήκη », Paul et Luc : « *Ce calice est la nouvelle* διαθήκη *en mon sang* ». Cette idée de διαθήκη est une idée complémentaire de l'idée de rémission : par la rémission des péchés est inaugurée une économie nouvelle dans le monde, et cette économie est celle qu'annonçait Jérémie, quand il disait : « Voici que des jours viennent, dit le Seigneur, où j'établirai (διαθήσομαι) pour la maison d'Israël et pour la maison de Judas une διαθήκην καινήν, autre que la διαθήκη que j'établis (διεθέμην) pour leurs pères au jour où je les retirai de la terre d'Égypte » (*Jér.*, xxxi, 31-32). La présence de cette idée dans les paroles de l'institution a donné lieu chez tous les critiques à des contestations dont je suis obligé de vous faire grâce, faute de temps (1). Ce qui importe pour nous ici, que cette mention de la διαθήκη soit originale ou qu'elle soit une glose de la tradition primitive, c'est qu'elle confirme l'idée que le sang du Christ nous unit à Dieu, est le gage d'une alliance avec Dieu, comme l'était le sang de l'agneau pascal pour Israël.

Qu'il s'agisse d'alliance, qu'il s'agisse de rémission, en toute hypothèse la présentation que le Christ à la cène fait de son sang, de son corps et de son sang, n'était intelligible pour les apôtres qu'en fonction de la foi juive, et c'est une utopie que de vouloir y trouver une autre inspiration, une autre ambiance que celle-là.

Nous achevons cet examen sur cette certitude, j'espère, que l'idée de la rédemption n'est pas une création de saint Paul, et que les textes les plus explicites nous permettent d'en trouver l'expression dans l'enseignement le plus authentique du Christ.

On nous accorderait sans discussion que Jésus est le prophète de Nazareth, et, quitte à réserver sa qualité de Seigneur, on nous accorderait qu'il a revendiqué la qualité de Christ. Nous sommes en droit de prétendre davantage et de déclarer que c'est lui-même qui nous invite à le nommer du nom béni de Sauveur.

(1) Il nous suffira de renvoyer à l'article « *L'Eucharistie d'après la Sainte Écriture* » de Mgr Ruch, *DTC*, 1912, t. V, col. 1080-1082, et à Van Crombrugghe, *op. laud.*, p. 194-197.

[29] L'Eucharistie et les mystères païens,

par S. G. Mgr. C. Ruch, évêque de Strasbourg.

Il ne sera pas superflu de rechercher comment se pose aujourd'hui la question. Cette enquête nous mettra en présence de deux problèmes : Les mystères antiques ont-ils pu être le prototype d'où est dérivée l'Eucharistie ? La liturgie chrétienne primitive de la Cène apparaît-elle comme un décalque des rites païens ?

I. — Comment se pose la question.

Pour un certain nombre d'historiens des origines chrétiennes, la Cène primitive ne fut qu'un pieux et touchant repas de Jésus et des Douze. Entre cet acte et la messe de saint Justin ou l'Eucharistie de saint Paul il y a donc un abîme. Comment le combler ?

Depuis un quart de siècle surtout, on s'est souvenu que les apologistes et l'auteur même des épîtres aux Corinthiens avaient rapproché la table du Seigneur et l'autel des idoles. Non contents de reproduire cette comparaison, des critiques ont voulu expliquer un rite par l'autre : il y aurait eu transformation de la Cène en un sacrement magique, en un sacrifice de salut. Des maîtres réputés ont proposé le système ; ils ont fait école. Aujourd'hui des publicistes portent l'explication à la connaissance des foules. Dans beaucoup de milieux non-catholiques, l'affirmation est à la mode : pour un grand nombre de personnes qui se croient instruites, elle est un dogme qu'il n'est pas nécessaire d'établir et qu'un homme cultivé ne saurait contester.

Faire connaître dans l'ordre chronologique et avec les diverses nuances toutes les fantaisies brodées sur ce thème exigerait une leçon entière. Ce peut être une œuvre intéressante d'érudition ; il n'est pas nécessaire de l'avoir menée à bien pour discuter le problème. Certains morts sont bien morts : inutile de les ressusciter pour les tuer une fois de plus.

De l'histoire de la question retenons seulement quelques traits, d'abord parce qu'ils sont piquants et suggestifs, plus encore parce qu'ils permettent de voir comment doit s'engager la discussion.

Au début surtout du mouvement, de hardis chercheurs crurent

avoir déchiffré tous les secrets de l'énigme. Ils savaient le nom du transformateur, au moins du principal : c'était saint PAUL. Sur ce point, l'accord s'est maintenu. On avait aussi découvert les prototypes païens de la cérémonie chrétienne. Il y avait toutefois autant d'avis que de têtes. On parlait évidemment des mystères d'Éleusis ou de Mithra ; mais on signalait des parentés plus sensationnelles : l'Eucharistie dérivait des vieux rites égyptiens, de l'antique mythe babylonien de Xisuthros, des festins où l'on dévorait des captifs, enfin, et cette dernière affirmation n'était pas la moins bruyamment affirmée, la communion était la « survivance épurée des rites totémiques et des pratiques théophagiques d'un lointain passé » (Salomon REINACH).

La critique vint et peut-être aussi la réflexion. Sans doute, on n'a pas cessé de comparer au sacrifice chrétien les rites de la plupart des religions connues. On le fait peut-être même plus que jamais, car la conception lancée par quelques érudits est devenue l'amusement de la légion des demi-savants. Mais les penseurs sérieux ne tentent le rapprochement que pour signaler des analogies, saisir les lois du développement des formes religieuses ou encore pour discréditer le sacrifice chrétien, en l'assimilant aux rites les plus primitifs. Du moins les historiens qui se respectent ont le bon goût de ne plus affirmer que notre communion a trouvé son origine dans quelque pratique en usage plusieurs siècles avant le Christianisme ou en une région dont les Apôtres et leurs disciples ne soupçonnaient même pas l'existence. Comme l'observe en parlant du totémisme un savant qui en fut le passionné défenseur, il est des *dadas* qui sont fatigués et qu'il faut remplacer.

Restent les mystères païens en vogue dans le monde où vécut saint PAUL et où se développa le Christianisme naissant. On en parle encore, certes, mais tout de même avec plus de prudence que ne le faisait un critique en 1902. Ne disait-il pas : c'est PAUL qui, à telle date et en tel lieu, pendant son séjour à Corinthe, entendit parler des mystères par lesquels à Éleusis, non loin de là, les initiés entraient en communion avec les dieux. C'est alors que profondément ému, il se crut invité par le Seigneur en une vision à introduire dans les communautés chrétiennes des repas semblables. Ainsi imagina-t-il le récit de la Cène. La narration passe dans les synoptiques, l'idée dans tous les esprits, les rites dans toutes les églises. L'auteur a vite reconnu qu'il avait été emporté par son imagination et l'aventure profita quelque peu (Percy GARDNER).

Si on soutient encore que, par sa conception de l'Eucharistie, PAUL a introduit dans la foi chrétienne *une tranche de paganisme*, on évite d'ordinaire les précisions dangereuses qui donneraient prise aux critiques. « On voudrait pouvoir dire, écrit un auteur qui est vraiment un modèle de prudence, GOGUEL, où et quand, et dans quelles circonstances la conception religieuse grecque a agi sur PAUL. Nous connaissons trop mal l'histoire des contacts de PAUL avec l'Hellénisme pour qu'il soit permis de le faire. Il n'est d'ailleurs pas certain que l'influence que nous soupçonnons ait agi à un moment bien défini et ait eu une origine précise ». Rien n'empêche de penser que l'Apôtre « se soit assimilé d'une manière spontanée l'idée de sacrement ». Il ne fut d'ailleurs certainement pas conscient de l'action qu'exerça sur sa pensée l'Hellénisme. Et il est permis de croire qu'avant PAUL l'évolution avait été préparée « dans des conditions impossibles à préciser ».

GOGUEL du moins est convaincu : pour lui, le caractère hellénique de la conception eucharistique de PAUL est *évident*. Certains critiques n'osent même pas aller si loin. Parmi ceux qui ne parviennent pas à une telle certitude, il en est pourtant qui ne sont guère timides d'ordinaire. Citons par exemple REITZENSTEIN. Dans sa fameuse conférence de Strasbourg sur les *Religions à mystères du monde hellénique*, il ne consacre à l'Eucharistie qu'un court développement. Il essaye bien de rapprocher la Cène de saint PAUL de certains rites magiques signalés par des papyrus ; mais cela fait, il ajoute mélancoliquement : ce n'est *qu'un jeu* et la transformation des concepts chrétiens primitifs sous l'influence de rites semblables n'apparaît encore que comme une chose *possible*.

M. A. LOISY la tient pour réelle ; mais il déploie toute son adresse pour présenter la thèse d'une action des mystères sous une forme encore plus ténue et d'autant plus spécieuse. Il n'y a pas eu emprunt, mais adaptation. Entre les rites des premiers chrétiens et les mystères païens existent des analogies. Tout naturellement, l'esprit est passé des uns aux autres. Le Christianisme n'a pas pris aux mystères les pratiques de la communion magique pour les substituer ou les accoler telles quelles et en bloc à la Cène primitive ; il a modelé sur l'usage païen la cérémonie chrétienne. Ainsi, par le travail de PAUL et de quelques disciples, s'est opérée la synthèse du repas commémoratif de la Cène avec la communion des mystères de salut. Il en est résulté un rite qui n'est ni juif, ni païen, mais chrétien. PAUL et ses imitateurs n'ont pas institué l'Eucharistie pour reproduire un

mystère quelconque ; mais de bonne heure ils ont compris la Cène à la façon des rites de souvenir mystique en usage dans le paganisme. « Le Christianisme n'a rien copié servilement ; il s'est essentiellement conformé aux mystères, en les dépassant. »

Telle est aussi, semble-t-il, la conception à laquelle par une autre voie arrive WETTER, l'héritier de BOUSSET, en des ouvrages auxquels il est impossible de ne pas prêter une sérieuse attention. LOISY avait pris pour point de départ les mystères païens ; c'est là qu'il avait cru découvrir les matériaux que le Christianisme s'adaptera, mais qui le déformeront. Le professeur d'Upsal essaye de remonter par l'étude de la liturgie chrétienne à la forme la plus ancienne du rite eucharistique. Les résultats qu'il estime avoir obtenus lui paraissent rejoindre ceux que LOISY par une autre méthode pense avoir acquis. Il y aurait donc contre-épreuve aboutissant à des conclusions semblables.

Même sous cette forme, la thèse ne satisfait plus tous les esprits résolus à ne pas tenir pour pleinement conformes à la réalité les faits évangéliques, désireux pourtant d'expliquer l'origine du culte chrétien. Qu'on pense de l'essai de BERTRAM ce qu'on voudra ; du moins il ne cherche pas dans un mystère païen le prototype de l'Eucharistie. D'autre part, les études se multiplient qui rapprochent le Christianisme du Judaïsme et, puisque tout de même l'un n'est pas l'autre, les critiques finiront peut-être bien par avouer que, sur la doctrine et les rites eucharistiques de Jésus, l'influence principale ne fut pas celle de Mithra, de Cybèle, ou d'Attis, mais celle de Jésus lui-même.

Si nous avons rappelé ces souvenirs et fait ces constatations, ce n'est pas pour avoir le plaisir de conter une histoire qui ne manque pas de saveur. Mais il est des cas où narrer même avec la plus grande impartialité, c'est déjà prouver. Il n'est pas désagréable de voir comment les défenseurs des données traditionnelles ont obligé l'adversaire à modifier ses positions, à remplacer son assurance par des doutes, à se rapprocher des conceptions qui sont les nôtres et d'après lesquelles les mystères païens ont bien pu exercer une action sur l'écorce de notre liturgie, mais sans modifier jamais la substance primitive du dogme et du culte chrétiens.

II. — LES MYSTÈRES ONT-ILS ÉTÉ LE PROTOTYPE D'OU DÉRIVE L'EUCHARISTIE ?

Discutons maintenant. Reconnaissons d'abord ce qui n'est pas en question. A coup sûr des néophytes venus du paganisme et jadis

initiés aux mystères des Grecs ont pu être tentés de voir dans la Cène l'équivalent de cérémonies auxquelles ils avaient pris part avant leur conversion. Ce souvenir facilita peut-être l'adhésion au dogme chrétien, la fréquentation du banquet eucharistique. Comme on l'a fait justement observer, les pauvres âmes qui aspiraient dans les ténèbres à une communion intime avec la divinité devaient être heureuses de trouver enfin le rite innocent qu'elles avaient si longtemps cherché. Vous n'avez pas oublié les touchantes remarques du R. P. de GRANDMAISON, à votre *Semaine* de Tilbourg, en 1922 : PAUL et JEAN devaient être ravis de montrer « l'offre divine répondant à la demande humaine » (1). A l'immense espérance qui traversait alors le monde, le rite de la communion chrétienne donnait la plus facile, la plus ample, la plus pure satisfaction.

Faut-il conclure que les apôtres, pour faciliter l'entrée en masse des païens dans l'Église, ont hellénisé la Cène évangélique. Pour le savoir, regardons en face quelques instants ce qu'on rapproche de la communion chrétienne.

La trouverait-on dans les rites de Dionysos-Bacchus-Zagreus ? LOISY l'a prétendu. Le rite essentiel des mystères de Dionysos, dit-il, « est le démembrement d'une victime vivante, incarnation du dieu, dont les mystes, en proie à leur enthousiasme délirant, mangent la chair crue et palpitante : ainsi avaient fait les Titans pour l'enfant divin Zagreus, qui était ressuscité en Dionysos ; le dieu mourait encore mystiquement dans la victime, pour revivre dans le myste et faire part à celui-ci de son immortalité ».

Ce serait peut-être grave ; mais il faudrait que ce fût exact. Après avoir, avec une science impeccable, discuté tous les témoignages que nous possédons sur ce rite, le R. P. LAGRANGE conclut par ces mots une étude qu'il est inutile de recommencer : en ces mystères, l'union du fidèle à son dieu « se produisait par une sorte de possession, de transport irrationnel ; mais elle était supposée avant le rite du dépècement, qui n'avait rien de commun avec une théophagie. S'il y avait union dans un rite, c'était plutôt par hiérogamie ».

Les pourchasseurs de similitudes auraient-ils plus de succès en les cherchant dans les mystères d'Éleusis ? A votre *Semaine* de Tilbourg, vous avez entendu une leçon très complète et fort intéressante de M. l'Abbé DE CALUWE. Là ont été apportées les conclusions des savants qui ont essayé d'arracher à ses fêtes leurs secrets. On

(1) *CRSE*, 1922. IIIe session, p. 464.

vous a rappelé que, le 16 Boedromion, les candidats à l'initiation se rendaient à la mer, traînant derrière eux un petit porc. L'animal était ensuite brûlé rituellement et mangé. Mais, on l'a observé, « il n'y a aucune raison de faire de ce repas une théophagie. Sans doute, le porc est l'animal favori de Déméter ; mais nulle part il n'apparaît comme son incarnation vivante (1) ».

Au cours des mystères, vous le savez, se plaçaient les rites signalés par Clément d'Alexandrie, lorsqu'il met dans la bouche des mystes la formule : « J'ai jeûné ; j'ai bu le cycéon ; j'ai pris dans la ciste et après usage j'ai remis dans le calathos ; ensuite j'ai repris dans le calathos et remis dans la ciste ».

La première partie du texte nous apprend que le myste imitait Déméter. Comme elle avait fait jadis, il jeûnait, puis buvait le breuvage composé d'eau, de farine et de menthe sauvage. C'était la reproduction des actes d'une déesse et non pas une communion. La fin de la phrase est des plus obscures. La seule personne qui pourrait l'expliquer, c'est l'auteur, Clément d'Alexandrie. Or, de ce qu'il pense et de ce qu'il n'a pas voulu dire il se scandalise comme d'une obscénité. Supposons donc qu'il y avait un symbole plus ou moins bien choisi du commerce des hommes avec la divinité. Nous sommes loin de l'union spirituelle avec le Verbe par la communion sacramentelle au corps et au sang du Christ.

Nous savons enfin qu'au cours de l'époptie on montrait un épi de blé moissonné en silence, symbole d'un enfant divin, puisqu'aussitôt l'hiérophante annonçait sa naissance par ces mots : « La divine Brimo a enfanté Brimos ». Laissons encore la parole à M. De Caluwe. « La formule suppose... qu'un mariage venait de s'accomplir et de fait plusieurs auteurs chrétiens parlent d'un mariage sacré, qui avait lieu aux mystères d'Éleusis entre l'hiérophante et la prêtresse de Déméter et qui, d'après un scoliaste chrétien du Gorgias, mettait en action la légende de l'union de Déméter avec Zeus (2) ». Voilà encore certes beaucoup d'unions sacrées, mais bien peu saintes et qui, on l'avouera, ne pouvaient guère inspirer à l'Apôtre Paul la pensée de perfectionner la Cène du Christ,en la modelant sur les rites d'Éleusis.

Il y a pis encore : les mystères « sensuels et farouches » de Cybèle et d'Attis. Étudiant avec une patience méritoire et une science digne d'un meilleur objet ces honteux mystères, le R. P. Lagrange n'a pu empêcher sa plume d'écrire les mots d'abattoir, de fumier, de mau-

(1) *CRSE*, 1922, IIIe session, p. 447.
(2) *Ibid.*, p. 449.

vais lieu. Par bonheur celui qui vous parle n'est pas obligé de vous rappeler comment, au cours de ces rites, était consacré le prêtre. Mais il faut bien qu'il vous dise un mot des équivalents du rite chrétien qu'on a cru apercevoir dans l'initiation des simples mystes. CLÉMENT d'Alexandrie et FIRMICUS nous apprennent que le candidat mangeait sur le tympanon et buvait dans la cymbale. Nous ne connaissons pas le menu, dit LOISY ; mais il y a lieu de penser que c'était du pain et du vin. Aussi conclut-il qu'il existe une véritable analogie entre le repas mystique d'Attis et la Cène du Christ... En réalité, cette conjecture est dépourvue de base, les preuves apportées étant de pures hypothèses. Au contraire, si nous en croyons SALLUSTE et OVIDE, le festin sacré se composait d'herbages et de lait. Que le myste ait cru par là participer en qualité d'initié au repas divin, rien n'empêche de l'admettre. Mais de la manducation d'un dieu et d'une eucharistie, il n'est certes pas question.

Le rite, il est vrai, était accompagné d'un taurobole. A travers les trous ménagés dans un plancher, le myste couché dans une fosse recevait sur toute sa personne le sang d'un taureau. PRUDENCE, qui nous décrit le rite, nous dit que le fidèle avait la bouche ouverte. Ainsi il humectait sa langue du liquide vivant et buvait avidement. Il y aurait donc eu un festin où le myste aurait bu dans du sang la vertu d'Attis. En réalité, le taurobole n'est pas un banquet, mais une aspersion. Le sang de la victime coulait sur la tête, les épaules, les yeux, comme sur la bouche ; il inondait de sang toute la personne. Le taureau d'Attis était d'ailleurs une victime et non une divinité. Son sang purifiait les fautes de l'initié ; il était expiatoire et non divin.

Faut-il ajouter — dans la mesure où il est permis à un évêque de le rappeler devant vous — que l'aspersion du sang s'accompagnait d'un rite plus répugnant encore, si honteux même qu'un historien moderne hésite à y croire, malgré le témoignage formel de LUCIEN.

« Nulle part, conclut M. CUMONT, la discordance entre les tendances moralisantes des théologiens et l'impudicité cruelle de la tradition n'est aussi éclatante. Un dieu dont on prétend faire le maître auguste de l'univers était le héros pitoyable et abject d'une obscène aventure d'amour ; le taurobole qui cherche à satisfaire les aspirations les plus élevées de l'homme vers la purification spirituelle et l'immortalité, apparaît comme une douche de sang qui fait songer à quelque orgie de cannibales. Les lettrés et les sénateurs qui participaient à ces mystères y voyaient officier des eunuques maquillés, à qui on reprochait des mœurs infâmes et qui se livraient à des danses

étourdissantes ». En vérité, si saint PAUL avait eu la pensée de transformer un simple repas d'adieu de Jésus et de ses disciples en une communion au sang du Christ, ce n'est pas là qu'il aurait cherché des modèles ; la vue d'un tel spectacle n'aurait pu que le détourner de son dessein.

D'Osiris et d'Isis, il semble superflu de parler. Sans doute, M. LOISY a osé dire que les rites d'initiation au culte d'Isis « assimilaient le myste au dieu mort et ressuscité ». Mais cette affirmation fait partie d'un ensemble dont un examen loyal ne laisse à peu près rien subsister. Ce qui est sûr, c'est qu'APULÉE, dans la description où il lève un peu le voile qui nous cache les mystères d'Isis, ne nous fait connaître aucun banquet de communion. Il ne nous signale que les repas fins, les agréables ripailles, *suaves epulae et faceta convivia*, par lesquels au terme de la fête le myste célébrait trois jours de suite sa joie d'avoir été initié aux mystères de la déesse. Lisez d'ailleurs et relisez l'exposé si clair et si complet que vous présentait à la *Semaine* de Tilbourg M. le professeur JUNKER ; vous saurez tout ce qu'il est possible de découvrir en Osiris, tout ce par quoi on célébrait sa mémoire. Vous ne découvrirez rien qui ait pu aider saint PAUL à rédiger le rituel de l'Eucharistie chrétienne (1).

Le cas de Mithra mérite plus d'attention. Déjà saint JUSTIN et TERTULLIEN n'avaient pas craint de découvrir dans les mystères de ce dieu une imitation de la Cène chrétienne. Puisque Milan continue Tilbourg, puisqu'en 1922 la question a été étudiée avec le plus grand soin, reproduisons les conclusions si bien établies que vous proposait M. le professeur VAN CROMBRUGGHE. Si l'on doit reconnaître ici des similitudes, il est juste aussi de noter les différences. Dans le banquet mithriaque, les aliments sur lesquels était prononcée la formule sacrée sont certainement du pain et de l'eau ; il n'est pas sûr qu'à cette dernière on ait mêlé du vin. Le repas rappelait-il celui que Mithra avant son ascension avait célébré avec Sol ? Le fait est contesté, non sans raison. Voici qui est bien plus grave, et ici nous citons les propres paroles de M. VAN CROMBRUGGHE : « Il est invraisemblable que la Cène mithriaque ait été pratiquée comme un rite de communion à la substance spirituelle de Mithra. Des trois affirmations que comporte la théorie de M. LOISY (à savoir : les éléments de la cène mithriaque étaient censés contenir la substance spirituelle du taureau primordial ; Mithra a été identifié à ce taureau ;

(1) *CRSE*, 1922, IIIe session, p. 414-426.

la mort du taureau représente la passion salutaire du dieu), aucune ne trouve d'attestation formelle dans les documents de l'antiquité (1) ». Ne l'oublions d'ailleurs pas : l'accusation portée jadis contre le Mithriacisme par saint JUSTIN d'avoir imité la Cène chrétienne ne saurait être rejetée *a priori*. Comme l'observe M. VAN CROMBRUGGHE, « MM. ROESE et HARNACK font justement remarquer que, depuis qu'il pénétra en Babylonie, le Mithriacisme n'a pas cessé de prendre à d'autres religions les pratiques qui pouvaient servir à sa propagande et, qu'au surplus, les repas théophagiques sont étrangers à la tradition de l'Iran comme à celle de la Chaldée (2) ».

Nous avons visité toutes les régions du monde païen où nous ont entraînés les historiens qui s'obstinent à y chercher des antécédents de l'Eucharistie. Sortons de ce lamentable milieu et, sans rien oublier de ce que nous venons de voir, pensons à l'Eucharistie de saint PAUL. Un homme de chair et d'os dont on sait l'origine, dont on connaît la vie, dont les contemporains existent encore, un homme venu du ciel et qui fut puissant en œuvres et en paroles, le Seigneur, le Fils de Dieu, son égal, la veille du jour où il souffrit pour nous, prit du pain, rendit grâces et le distribua en disant : « Ceci est mon corps livré pour vous ». Sur une coupe de vin il dit : « Ceci est l'alliance dans mon sang versé pour vous. Prenez, mangez, buvez et faites ceci en mémoire de moi, pour confesser votre foi en ma passion ». Et les paroles se répètent ; le rite se réitère ; la communion se renouvelle sur l'ordre donné. Mais chacun doit s'éprouver pour ne pas participer indignement au corps du Seigneur ; sinon il se rendrait coupable envers lui ; il mangerait sa condamnation.

Tout commentaire est superflu. Les textes parlent ; ils crient. Ce n'est pas des mystères de Dionysos, de Déméter, de Cybèle, d'Isis ou de Mithra que dérivent ces rites : ils en sont la condamnation. Ils ne s'appuient pas sur d'antiques légendes à demi oubliées ou incomprises, sur des mythes naturistes ou nationaux, sur des fables absurdes, grossières ou malpropres. Un miracle est affirmé, certes et lequel ; mais nulle place n'est laissée à la magie, au polythéisme, à la superstition : c'est la toute-puissance de Dieu qui d'un mot réalisera le prodige. Il peut être difficile de le croire ; la foi seule pourra l'admettre ; du moins elle sait ce dont il s'agit. Rien n'est répugnant, ni terrible. Il y a une victime ; mais elle est bénévole. Son immolation est

(1) *CRSE*, 1922, IIIe session, p. 439.
(2) *Ibid.*, p. 440.

d'hier ; elle est rappelée par d'attrayants symboles. Nous ne sommes plus ramenés au concept de la génération charnelle ; ce n'est pas par les pratiques les plus obscènes qu'on essaye d'opérer ce qu'il y a de plus spirituel et de plus sublime : la communion avec la divinité. Tout ici exige l'innocence ou le repentir ; tout est apte à produire, à encourager la vertu ; si le myste chrétien est déifié, c'est par l'union avec le Vainqueur du péché, avec le Saint des Saints.

III. — La liturgie chrétienne primitive de la Cène apparaît-elle comme un décalque de rites païens ?

M. Wetter le croit et il a publié un important ouvrage pour le faire savoir : *Altchristliche Liturgien ; das christliche Mysterium*, Göttingen, 1921. Il a cru pouvoir remonter, par l'étude des liturgies les plus diverses, à la forme primitive de l'Eucharistie. Elle lui apparaît comme un mystère semblable aux rites qui portent ce nom dans le paganisme gréco-oriental de l'époque.

Il constate d'abord qu'à la Cène comme aux mystères participaient seuls des initiés et que, dans les deux cas, les cérémonies n'étaient pas portées à la connaissance des profanes. A coup sûr, les chrétiens, comme d'ailleurs les membres de toutes les sociétés religieuses, n'admettaient en leurs assemblées que les fidèles ou les personnes désireuses de le devenir. Leur Eucharistie leur paraissait si sainte qu'on devait réserver aux saints l'honneur d'en être participants ou témoins. Mais, tandis qu'une redoutable loi du secret empêchait efficacement la divulgation des mystères païens, aucune discipline semblable de l'arcane ne couvrait d'un voile impénétrable les rites chrétiens. Le fait est bien établi. Demandez-le plutôt à un de vos éminents conférenciers d'hier, Mgr. Batiffol. Il est un des historiens qui l'ont le mieux démontré.

Mystère, l'Eucharistie l'apparaît du moins, dit M. Wetter, parce qu'elle est l'époptie du Seigneur. Il répète cette affirmation avec une insistance particulière : l'assemblée chrétienne croit que le Christ est présent avec ses anges. Après que les assistants ont été invités à se dégager du péché, à élever leur cœur au-dessus de la terre et à se porter ainsi à la rencontre du Seigneur, arrivait l'époptie : les yeux des fidèles s'ouvraient ; les mystes chrétiens apercevaient le ciel. Devant eux était le Christ entouré des anges et recevant leurs hommages. Il venait sur la terre au milieu des siens et les esprits bienheureux l'escortaient.

Est-il nécessaire vraiment d'expliquer de cette manière pourquoi à l'assemblée chrétienne les fidèles se croyaient en présence du Seigneur ? L'auteur ne pense certes pas qu'à chaque eucharistie il y avait apparition matérielle du Christ ou hallucination collective des assistants. Les affirmations citées plus haut se ramènent donc aux suivantes : le fidèle qui participait au rite chrétien croyait très fortement être en présence du Seigneur et de ses anges. Admettons que le fait soit vrai. Faut-il conclure que cette pensée est empruntée aux milieux païens où s'opéraient les mystères ? Les fidèles ne savaient-ils pas que le Christ était avec eux, d'abord parce que Dieu est présent partout? Ne se rappelaient-ils pas que Jésus avait promis d'être toujours avec ceux qui sont réunis en son nom ? Et comme le disaient les anciens écrivains chrétiens, les fidèles avaient vu dans les paroles de la Cène une promesse de la présence de l'humanité du Sauveur au milieu des siens. Qu'il vienne accompagné des anges, pour admettre cette vérité, il n'est pas nécessaire de faire appel aux croyances de la fable. Les Juifs ne voyaient-ils pas dans les anges les serviteurs du Très-Haut ? L'Évangile ne rappelle-t-il pas cette pensée ?

Poursuivant son analyse, M. Wetter observe que les hommes participaient au chant des bienheureux. C'était la grande prière, l'anaphore. L'assemblée exaltait de son mieux les exploits du Christ, son origine céleste, sa venue sur la terre, sa victoire sur la mort, sur l'Hadès et les esprits infernaux, sa résurrection suivie de son entrée dans le Ciel. Ce chant était un véritable hymne de triomphe. Il était aussi, observe M. Wetter, un acte et non un simple concert. Les mystes chrétiens n'avaient-ils pas à triompher à leur tour des ennemis que le Christ avait terrassés ? Pendant que l'assemblée chantait les hauts faits du Seigneur, de nouveau opérait la puissance qui jadis avait dompté toutes les forces malfaisantes. De nouveau le Christ arrachait des victimes à la mort, au péché, à l'enfer.

Nous sommes donc, conclut M. Wetter, en face d'un rite pareil aux mystères païens. — S'il y en avait un, ne serait-ce pas parce que l'auteur l'a introduit de toutes pièces dans la liturgie antique ? Dans les textes qu'il étudie, il tient systématiquement pour non primitifs tous les éléments qui ne concordent pas avec sa conception, par exemple les dépositions les plus authentiques des anciennes liturgies sur les louanges que nos anaphores adressaient à Dieu le Père, sur l'action de grâces qui lui était rendue pour la création et pour tous les bienfaits de l'Ancien Testament. Il oublie que si ce chant célébrait surtout les mystères du salut, les actes et les vertus de Jésus-Christ

n'étaient pas passés sous silence : l'anaphore avait été précédée de la lecture des Évangiles. Que si enfin, pendant que montait vers le ciel cette solennelle prière, les bienfaits de la rédemption s'appliquaient aux chrétiens, les purifiaient de leurs fautes, les délivraient de la mort éternelle, les arrachaient à l'enfer, en d'autres termes si l'Eucharistie était un mystère de salut, jamais la Grande église, jamais sa liturgie ni ses docteurs n'ont attribué aux paroles même de la messe une vertu magique, jamais ils n'ont reconnu en ces formules, en raison de leur seul contenu matériel, une force grossièrement physique de remettre en mouvement la puissance du Sauveur. Oui, les liturgies attendent beaucoup des prières de la messe ; mais cette conception n'a rien de mystique au sens païen du mot : la valeur des paroles et des rites dépend uniquement des mérites du Sauveur, de son immolation sur la Croix.

C'est encore la même liberté que prend M. Wetter à l'égard des paroles de l'institution. Ce qui est primitif, croit-il, c'est uniquement l'ordre de réitérer le mystère. Les paroles du Christ ne sont pas présentées comme consécratoires ; elles ne sont rapportées que pour préparer l'anamnèse dont elles sont toujours suivies. Et ici le professeur d'Upsal observe que les mêmes mots techniques sont en usage dans les rites païens et dans ceux du Christ. Jadis, au cours de mystères, on *commémorait* les actes accomplis par un dieu sur la terre ; on les *imitait*, pour les *renouveler*, pour les *refaire*, pour qu'enfin jouent encore les forces supraterrestres qui avaient agi, la première fois que ces opérations s'étaient accomplies. De même on constate, au cours des rites chrétiens, une *anamnèse* de la mort et de la résurrection du Sauveur. Les chrétiens *reproduisent* ces deux faits ; ils les *répètent* ; ils les *imitent* eux aussi, en *rappelant* le souvenir du trépas et de la victoire du Christ. Et puisque de nouveau les exploits du Sauveur se *reproduisent*, c'est donc que de nouveau ces mêmes actes ont *retrouvé leur merveilleuse efficacité.*

Cette fois encore, nous sommes en face d'un effort désespéré pour assimiler le rite chrétien au rite païen. Qu'il y ait des similitudes de vocabulaire, on ne peut le nier. Le contraire serait impossible. Encore faut-il éviter les exagérations. Les mots qui sont signalés par M. Wetter n'appartiennent pas tous à un idiome technique ; certains sont d'un usage commun. Les fidèles pouvaient donc être tentés de s'en servir, tout comme le faisaient les mystes de Déméter, d'Attis ou de Mithra, même en ignorant complètement qu'ils imitaient autrui. Supposons même que des mots, des locutions, des formes de

prière aient été empruntées à la langue des mystères, qu'importe, si ce qui a été ainsi employé n'est qu'une étiquette et si elle est dépouillée de toute couleur païenne ou mythique. Ce qui est sûr, c'est que l'objet désigné n'a pas été modifié par le changement de dénomination.

Que les chrétiens aient toujours *rappelé*, *commémoré*, *fait*, dans une véritable *action* liturgique, la Cène du Seigneur, qu'ils aient voulu même par certains rites symboliser la vie et la mort du Christ, rien de plus naturel, de plus légitime. Même si l'ordre du Sauveur : *Faites ceci en mémoire de moi*, n'avait pas été donné, même si Jésus n'avait pas invité ses disciples à annoncer, à manifester jusqu'à son avènement leur foi en sa passion, les fidèles auraient pu avoir la pensée, le désir de prouver ainsi leur gratitude et leur amour à leur plus insigne bienfaiteur, en même temps que de se ménager à eux-mêmes une précieuse consolation. Le moment tout indiqué pour cette *anamnèse* si naturelle n'est-il pas celui où les chrétiens se donnent rendez-vous pour honorer le Seigneur, le prier, vivre avec lui ? L'exemple des usages juifs ne devait-il pas déjà suggérer aux disciples de Jésus la pensée de rappeler, d'imiter liturgiquement et de reproduire ainsi d'une manière religieuse les actes du Christ auxquels à juste titre ils attachaient le maximum d'efficacité, c'est-à-dire la dernière Cène, la mort et la résurrection ? Les fidèles venus de la Synagogue ne savaient-ils pas en effet comment se réitéraient les sacrifices, l'immolation de l'agneau pascal, les purifications annuelles, les fêtes commémoratives des bienfaits de Dieu ? Quelle différence d'ailleurs, quel contraste entre les courtes et *discrètes* anamnèses du culte chrétien et les interminables initiations, les banquets, les cortèges, les étranges *mimiques* au cours desquels dans les mystères on singeait les actes les plus insignifiants, les aventures les plus scabreuses, les passions les plus honteuses des dieux de la fable !

En vain d'ailleurs, on chercherait dans un document liturgique chrétien la preuve que, si le rappel de la mort de Jésus apparaissait aux fidèles comme un rite salutaire, c'était en vertu de la seule répétition matérielle et magique des faits ou des paroles du Sauveur. Rien n'est indépendant de sa personne divine. En réalité, ce qui est considéré comme efficace, c'est la présence sur l'autel du corps et du sang du Christ. Telle est la véritable *anamnèse*. Et il est impossible de séparer les mots que la plus antique tradition chrétienne et que tout l'ensemble de la liturgie de la Grande église nous montrent étroitement unis, l'ordre de réitérer : « *Faites ceci en mémoire de moi* », et les paroles de l'institution : « *Ceci est mon corps* ».

Reste la communion. Déjà on devine comment M. Wetter l'a paganisée. Ainsi que pouvait le faire Sérapis ou Mithra, le Christ entouré de ses anges offre un banquet auquel est invité le myste chrétien. Pour mieux célébrer l'union du fidèle avec son Dieu, certains Pères n'ont pas hésité à la comparer à celle des fiancés ou des époux ; ils emploient ainsi à leur manière les symboles si durement reprochés aux mystères païens. Il y avait d'ailleurs une *koinônia*, une *communion du fidèle avec le corps et le sang du Seigneur.* Certes, le pain qui a été béni n'est pas la chair du Christ, mais il paraît l'être aux yeux des croyants ; il est le symbole véritable de la présence du Seigneur parmi les siens. Bien plus, Jésus est d'une certaine manière dans la nourriture eucharistique par ses forces et son esprit, sa *doxa*, sa *dynamis* ; c'est ainsi qu'il les compénètre et les remplit de sa puissance. Les aliments deviennent les véhicules de forces divines et par eux le fidèle est uni au Sauveur ; il est sauvé, il reçoit Dieu, il est déifié. Le mystère chrétien atteint le but que poursuivait le mystère païen. Il produit les effets attendus par les initiés des religions gréco-orientales. Puisque le communiant chrétien est déifié par la réception des forces divines communiquées dans le pain et le vin, il est rempli de l'Esprit de Jésus ; de lui il reçoit dons et charismes. Les discours spirituels, l'extase et la vision céleste, les prophéties et les révélations, la guérison de la maladie et la résurrection de la mort, la victoire sur les démons et l'enfer, voilà ce qui est assuré au communiant. Un dernier effet découle de l'Eucharistie physiquement ; puisque chaque myste est ainsi uni au corps du Christ, tous forment un seul corps : ainsi la magie antique essayait de créer l'amour. Cet ensemble ne rappelle-t-il pas à merveille les systèmes païens ?

Que penser de cette synthèse ? — Oui, il faut le reconnaître, les documents liturgiques nous montrent dans la manducation du pain et du vin une communion, un moyen pour le fidèle d'entrer en relation avec la divinité, de l'approcher, d'assurer son salut et d'être déifié. Que des promesses semblables aient été faites aux initiés des mystères, on ne saurait en être surpris. Toute religion ne tend-elle pas à établir un commerce entre l'homme et la Divinité ? Encore ne devrait-on jamais oublier qu'il y a salut et salut, communion et communion. Si deux divinités se ressemblent autant que Jésus et Attis, on est bien obligé de conclure qu'il y a une différence entre être déifié par l'un ou l'être par l'autre.

Aussi faut-il repousser avec indignation le rapprochement essayé entre des pratiques innommables et les poétiques, suaves et tou-

chants parallèles où l'amour du Christ pour les communiants est comparé à celui du fiancé pour sa fiancée. Il y a autant de rapports entre ces deux termes qu'entre le vice et la vertu. Qu'on puisse d'ailleurs relever çà et là, par exemple dans les écrits gnostiques, des expressions malheureuses ou d'un goût douteux, nous l'accordons. Mais ce n'est pas pour avoir connu les mystères d'Attis que saint PAUL a délicatement parlé des vierges fiancées à l'Époux divin. Il n'avait qu'à se souvenir de l'Ancien Testament et à écouter son cœur, pour découvrir dans l'amour profane, en l'épurant, un légitime symbole et un type touchant de l'amour du Christ et des fidèles.

En vain d'ailleurs, dans les textes liturgiques, on chercherait la communion païenne décrite par M. WETTER. Les documents qu'il allègue appellent la descente du Saint-Esprit sur le pain et le vin ; mais ou bien c'est pour qu'ils deviennent le corps et le sang du Christ, ou encore c'est pour que leur réception soit salutaire aux fidèles. Et si des prières nous parlent de la puissance qui réside dans les aliments consacrés, jamais elles ne l'isolent, comme je ne sais quelle vertu magique et déifiante qui se détacherait de la personne du Christ pour passer par l'Eucharistie dans celle du communiant. Pour les liturgies les plus diverses et les plus antiques de la Grande église, l'unique Sauveur, c'est le Christ lui-même. Si le pain est apte à déifier, c'est qu'il est devenu le corps de l'Homme-Dieu. Des textes peuvent bien nous rappeler que la force et l'esprit, la *doxa* et la *dynamis* du Sauveur sont dans les aliments ; mais ils n'y sont qu'avec Jésus, en Jésus et par Jésus.

Non, enfin, les liturgies même les plus primitives n'attachent pas à l'Eucharistie les effets des mystères païens. Elles font demander au Christ pour le communiant toutes les grâces les plus diverses, les plus précieuses. Elles nous autorisent à voir dans le fidèle qui a reçu l'Eucharistie un déifié, jamais un Dieu. Le prétendu inventeur du mystère chrétien, saint PAUL a pu écrire : « Ce n'est plus moi qui vis ». Mais en même temps il avouait avec la plus touchante humilité qu'il restait un homme ; il confessait toutes ses faiblesses. Déifiés, les fidèles le sont, non parce qu'après toute communion chacun d'eux est investi de tous les charismes et des pouvoirs miraculeux les plus rares, les plus étendus. Les liturgies ne l'ont jamais affirmé ; elles ne pouvaient pas déclarer ce que chaque jour la réalité démentait. Elles parlent surtout de ce dont M. WETTER ne parle guère ou jamais : les plus anciens comme les plus récents textes cités par lui nous apprennent que le Christ par la communion nous déifie en nous communi-

quant, non sa nature, mais le moyen d'imiter ses mœurs. Il apporte aux fidèles son secours et sa grâce, pour leur donner la vision de la vérité et de la vertu, leur révéler la langue meilleure que celle des anges et des hommes, celle de la charité. Il donne la santé de l'âme, la victoire sur les tentations, la force contre les ennemis du salut, un gage d'immortalité bienheureuse. Il ne ménage pas à tout communiant des extases, mais ce qui vaut mieux, l'amour de Dieu. Que si enfin l'Eucharistie a mérité d'être appelée lien de charité, si elle fait un même corps de ceux qui mangent un même pain, ce n'est pas par un acte physique, à la manière dont les papyrus magiques essaient de provoquer l'amour ; aucun texte liturgique ne contient pareille monstruosité ; c'est parce que l'amour fraternel n'est jamais si fort qu'à l'heure où le Christ passe dans ses disciples pour le leur inspirer, pour faire régner entre tous les cœurs la concorde et la paix.

Certes, celui qui vous parle, Messieurs, le sait autant que personne : les travaux de M. Wetter appellent un examen plus minutieux et une discussion plus approfondie. Elle ne serait pas à sa place ici : le conférencier abuserait de votre patience plus encore qu'il ne l'a fait, s'il continuait cette critique. Il croit vous avoir suffisamment montré que le rapprochement tenté entre les mystères païens et le mystère chrétien sous sa forme la plus ancienne est sans valeur.

Si l'Église a pris quelques éléments au rituel des religions antiques, ce sont des détails secondaires, des formes extérieures de prières ou de rites, des types artistiques ou symboliques. Encore a-t-elle épuré de tout aspect païen ce qu'elle s'est assimilé. Que le but poursuivi soit dans le Christianisme comme en toute religion l'union de l'homme à la divinité, on ne saurait le nier ; mais les moyens employés dans l'Église n'ont rien de commun avec ceux des rites païens. Entre la Cène et les mystères, il y a autant de différences qu'entre Attis et le Christ.

La conclusion s'impose. Ni l'examen des rites païens ni celui des plus anciennes formes liturgiques chrétiennes ne permet d'affirmer que l'Eucharistie dérive des mystères. C'est le contraire qui est bien établi.

Bibl.— La place réservée en ce recueil à cette conférence ne permet pas de donner une bibliographie complète. De nombreux renseignements sont indiqués par E. Jacquier, *Les mystères païens et Saint Paul*, dans *DAFC*, 1916, t. III, col. 1012-1014.

Il est impossible de ne pas citer ici : A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 8°, Paris, E. Nourry, 1919 ; *Essai historique sur le sacrifice, ibid.*, 1920 — G. P. Wetter, *Altchristliche Liturgien : Das christliche Mysterium*, 8°, Gottingue, Vandenhoeck, 1921.

En sens inverse, il n'est pas permis de ne pas rappeler les études magistrales du R. P. Lagrange : *Les mystères d'Éleusis et le Christianisme*, dans *RB*, 1919, t. XVI, p. 139-217 ; *Attis et le Christianisme, ibid.*, p. 419-480. Voir aussi le recension par le même auteur de l'ouvrage de A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien, ibid.*, 1920, t. XVII, p. 420-446. Inutile enfin de signaler ici les études publiées dans le compte rendu de la *Semaine d'Ethnologie religieuse* de Tilbourg ; cette conférence n'a voulu en être que la conclusion.

Séance de clôture.

Un auditoire nombreux, attiré par la conférence de Mgr. l'évêque de Strasbourg, remplit la salle.

A onze heures, prennent place sur l'estrade S. É. Mgr. Ragonesi, S. G. Mgr. Ruch, le R. P. Gemelli, Mgr. Batiffol, le Commandeur Pestalozza, le R. P. Schmidt et le R. P. Pinard de la Boullaye.

Le R. P. Schmidt, en italien, remercie d'abord Son Éminence de l'honneur qu'elle a fait à la *Semaine*, en acceptant de présider la réception du 23 septembre et cette dernière séance. Il lui exprime surtout la reconnaissance de l'assemblée pour l'extrême bienveillance et les encouragements qu'elle a prodigués aux congressistes.

Il expose ensuite, en allemand, l'œuvre accomplie au cours de la présente session. Dans les premiers jours, on a approfondi quelques questions de psychologie et signalé utilement les services que l'on peut attendre de deux nouvelles sciences, l'anthropologie et l'anthropo-géographie. Dans les derniers jours, notamment par les conférences érudites du R. P. Allo, de Mgr. Batiffol, de S. G. Mgr. Ruch, on a pratiquement complété l'étude abordée à Tilbourg, en montrant que le Mystère chrétien ne dépendait pas des Mystères païens, mais uniquement de l'Ancien Testament, qu'il satisfaisait, en les dépassant, les tendances profondément humaines attestées en quelque manière dans les cultes ethniques ; bref, on a établi à la fois son originalité et sa transcendance.

Par le fait, on a donné une attention plus grande à la religion chrétienne.

« Les plus hautes approbations, ajoute le R. P. Schmidt, nous invitent à continuer dans cette voie, sans abandonner d'ailleurs les problèmes de l'ethnologie. Les vieux rites et les légendes conservées

en bien des régions du Vieux Monde fourniraient matière à des recherches fort utiles. L'étude du folk-lore appelle d'ailleurs une réforme. Elle est livrée depuis longtemps aux plus audacieuses fantaisies. La compilation y semble la loi suprême. De vagues analogies et des considérations générales empruntées à la psychologie y autorisent d'aventureuses conclusions. Là encore, une œuvre d'assainissement s'impose. Sans doute, c'est l'introduction de la méthode historique qui permettra de l'accomplir.

« Si la *Semaine d'ethnologie* élargit ainsi ses horizons, il conviendrait, semble-t-il, qu'elle modifie quelque peu son nom, pour le rendre plus conforme à son programme. Le Comité international étudie cette question. Toutefois, aucune décision n'a encore été prise. »

Revenant sur un point qui lui tient au cœur, le R. P. Schmidt insiste sur la nécessité de développer les recherches originales. « Réfuter les erreurs, qu'elles portent sur la documentation ou qu'elles concernent les principes et la méthode, ne suffit pas. Il est encore insuffisant de vulgariser les résultats les plus sûrs. Bien que ce ne puisse être, pour de multiples raisons, l'œuvre de tous, des travaux de découverte s'imposent, dans le champ de l'ethnologie, comme dans le domaine de l'histoire des religions.

« Pour stimuler au travail, il semblerait opportun de multiplier les *Semaines nationales*. Plusieurs ont été déjà organisées avec un plein succès, par exemple, en 1923, à Mödling, près de Vienne, et à Trèves. Réduites à trois ou quatre jours, utilisant une langue unique, elles sont plus accommodées aux loisirs, à la bourse, au savoir d'un grand nombre de travailleurs. La solution paraît surtout opportune pour l'Angleterre et l'Amérique (1), que l'éloignement et les conditions actuelles des changes rendent pratiquement inabordables à la *Semaine internationale*.

« Pour celle-ci une cinquième session est projetée, en 1928, dans une ville qui reste à fixer. On songe à y étudier de façon spéciale la famille, dans les diverses civilisations, ses formes, leur rapport avec le régime économique, l'organisation sociale, les institutions religieuses. Un tel sujet présenterait un grand intérêt. Vraisemblablement, bien des travailleurs qui suivent les *Semaines sociales* tien-

(1) Au cours de l'année 1926, un certain nombre de savants américains ont fondé une *Conférence d'anthropologie*, en vue d'utiliser les informations fournies par les missionnaires. La séance inaugurale s'est tenue le 6 avril, à l'Université catholique de Washington, sous la présidence de Mgr. T. J. Shahan.

La *Semaine d'ethnologie* ne peut qu'adresser, à travers les mers, à sa sœur du Nouveau Monde, ses cordiales félicitations et ses meilleurs vœux.

draient à profiter de l'occasion pour prendre contact avec les ethnologues, au grand avantage de leurs propres études. »

Le R. P. Schmidt, enfin, adresse à nouveau l'expression de sa gratitude à tous ceux qui ont contribué au succès de la session, au R. P. Gemelli, — « si actif, dit-il, qu'il semble avoir reçu le don de bilocation, ayant pris part simultanément à la *Semaine ethnologique de Milan* et à la *Semaine sociale de Naples* », — au Commandeur Pestalozza, au Commandeur Panighi, à M. le Dr. Padovani, à tous leurs collaborateurs.

Brièvement, le R. P. Pinard de la Boullaye reprend en français le discours du R. P. Schmidt.

Il ajoute que « le Comité international a décidé de mettre fin à une situation quelque peu anormale. La *Semaine* jusqu'ici avait un président d'honneur, Son Éminence le Cardinal Mercier, archevêque de Malines. Elle se tient trop honorée de son patronage, elle doit trop à sa protection et à ses conseils éclairés, pour être tentée de toucher à cet article de ses statuts. Toutefois, elle n'a point de président effectif ou technique. Il a donc paru opportun de donner ce titre au R. P. Schmidt, au lieu du titre de Secrétaire général, qui lui était attribué jusqu'ici. »

De longs applaudissements accueillent cette communication (1).

Le Secrétaire termine en exprimant lui aussi sa reconnaissance envers ses hôtes de Milan et envers le Sacré-Cœur, espérance commune de ces deux institutions, si fraternellement unies pendant quelques jours, l'*Université* et la *Semaine*.

Après quelques mots très courtois du Commandeur Pestalozza, à l'adresse des congressistes et des conférenciers, le R. P. Gemelli, qui s'est réservé de parler le dernier, félicite la *Semaine* de l'œuvre qu'elle a accomplie, tant au cours des sessions antérieures qu'à Milan. « Très opportunément, dit-il, elle a revendiqué un champ d'études presque confisqué par le rationalisme. Elle a contribué à imposer des méthodes plus complexes, il est vrai, mais aussi plus critiques que celles des évolutionnistes. Elle a préparé des travailleurs d'élite pour les tâches de demain. L'Italie bien certainement profitera de l'impulsion qui vient de lui être donnée ».

En conclusion de son allocution, l'éloquent orateur affirme à

(1) Dans une dernière carte, très affectueuse, en date du 10 octobre 1925, le regretté Cardinal exprima au Secrétaire la satisfaction qu'il éprouvait du succès obtenu par la session et sa pleine approbation pour la décision que nous venons de mentionner.

nouveau la foi profonde de ses professeurs et des dirigeants de la *Semaine*, leur indéfectible fidélité aux directions de l'Église, leur attachement à la personne de l'auguste Pontife qui s'intéresse si vivement aux progrès de la science ethnologique et qui a donné à la *Semaine* comme à l'*Université* des marques si touchantes de sympathie et d'affection. Il prie Son Éminence, de retour à Rome, de vouloir bien exprimer à Sa Sainteté la reconnaissance de tous et de lui porter l'hommage de leur filial dévouement.

Une dernière fois, les congressistes se réunissent dans la chapelle de l'Université, pour la bénédiction solennelle du Saint Sacrement. Puis les uns se dirigent vers Rome, où rendez-vous leur est donné à l'*Exposition Vaticane* ; les autres gagnent leurs pays respectifs.

Au Vatican.

Le lundi 28 septembre, à treize heures, une cinquantaine de congressistes se réunissaient au *Vatican*. Malgré les occupations écrasantes, occasionnées par les pèlerinages de septembre, le Saint-Père leur avait réservé une audience spéciale. Avec l'aisance et la familiarité qui lui sont ordinaires, il se les fit présenter les uns après les autres. Sur le point de les quitter, pour se rendre à une autre cérémonie, il leur adressa quelques mots de félicitation. « Durant ces jours, dit-il, je vous ai suivis de loin ; j'ai prié pour le succès de votre session. » Pour beaucoup de Semainiers, sans doute, cette conversation sans apprêts et cette marque de sollicitude auront plus de prix que des textes officiels. Avec plus de cœur, ils poursuivront leurs travaux.

Le nouveau Président de la Semaine.

Un autre encouragement, auquel ils seront très sensibles, leur a été ménagé, au cours de l'année 1926. Le savant dont Sa Sainteté s'est plu à récompenser les services et les admirables travaux, Son Éminence le Cardinal Ehrle a consenti à succéder à Son Éminence le Cardinal Mercier comme Président d'honneur.

La *Semaine* le prie d'agréer l'expression de sa vive gratitude.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

APPENDICES

A. — Les cercles culturels.

Dans le compte rendu de la IIIe session, nous donnions en appendice, p. 477-478, la classification proposée par le R. P. SCHMIDT en 1922.

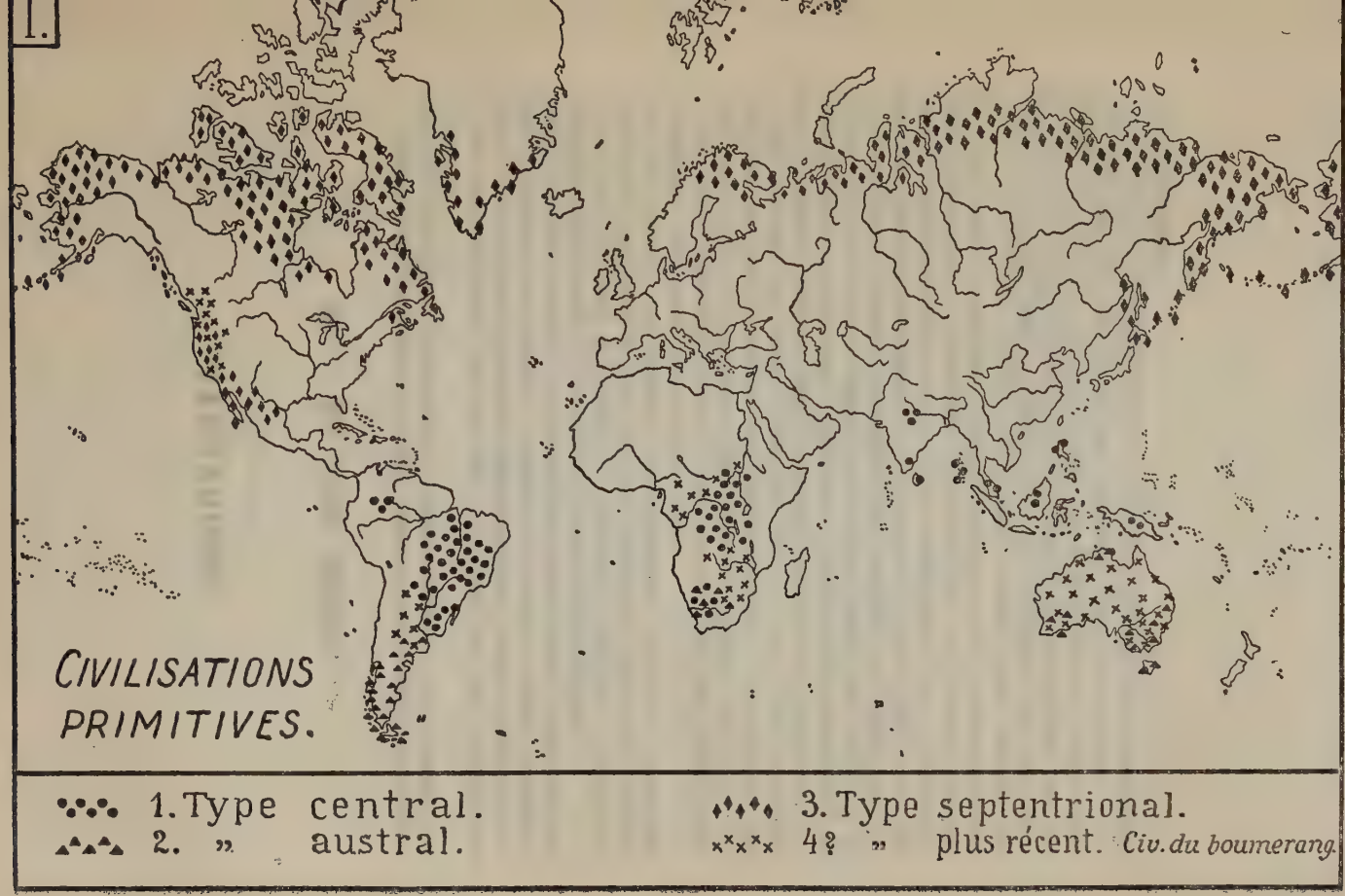
Les onze tableaux suivants ont été dressés par lui, en décembre 1924, pour la *Salle d'ethnologie* dont il dirigea l'organisation à l'*Exposition Vaticane des Missions*. Rédigés en quatre langues (allemand, anglais, italien, français), ils furent fixés chacun aux vitrines qui contenaient les documents propres aux diverses civilisations.

Les trois grandes divisions, *Civilisations primitives*, *Civilisations anciennes*, *Civilisations plus récentes*, étaient exprimées en allemand par les termes *Urkulturen*, *Fortgeschrittene Kulturen*, *Weiterfortgeschrittene Kulturen*, jugés plus précis.

Les onze notices précisent en plusieurs points la classification adoptée dans *Völker und Kulturen* (Ratisbonne, Habbel, 1915-1925). On les comparera utilement avec les conclusions du Dr. GRAEBNER (dans P. HINNEBERG, *Kultur der Gegenwart*, p. III, sect. v, *Anthropologie*, in-8°, Leipzig, Teubner, 1923, p. 447-521, et dans *Das Weltbild der Primitiven*, pet. in-8°, Munich, Reinhardt, 1924). On pourra les compléter et les contrôler par les études et les cartes linguistiques que le R. P. SCHMIDT vient de publier dans son grand ouvrage *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde*, in-8°, Heidelberg, Winter, 1926, pp. XVI-595, avec atlas in-folio de 14 cartes). Sur ce dernier sujet, voir l'importante publication de MM. A. MEILLET, M. COHEN, etc., *Les langues du monde*, gr. in-8°, Paris, Champion, 1924, pp. XVI-811, avec 18 grandes cartes.

Les cartes qu'on trouvera plus loin, comme celles qu'on a pu admirer à l'*Exposition Vaticane*, ont été dessinées par M. l'Abbé K. STREIT, curé de Maria Ezersdorf, près de Vienne, d'après les indications du Prof. Dr. O. MENGHIN, pour la préhistoire, d'après celles des RR. PP. W. SCHMIDT et W. KOPPERS, pour l'ethnologie.

Pour faciliter la comparaison, nous les plaçons uniformément au verso des pages.



1. Type central.
2. » austral.
3. Type septentrional.
4? » plus récent. *Civ. du boumerang.*

CIVILISATIONS PRIMITIVES

[I, 1] 1er type : Régions centrales.

Pygmées et Pygmoïdes.
Iles du Sud et du Sud-Est asiatique. Afrique centrale.

A) Religion. — Croyance en un *Être suprême*, créateur de l'Univers, souvent dénommé « Père », législateur et juge de l'ordre moral et social. — Prières spontanées, sans formules fixes. — Sacrifices de prémices, exclusivement.

Ni polythéisme, ni images de la divinité, ni temples, ni prêtres. — *Magie* peu développée. — Peu ou point d'amulettes. — Culte des esprits de la Nature (*animisme*) ou des morts (*mânisme*) absent ou peu développé. — Ni totémisme, ni fétichisme.

B) Institutions sociales. — Famille monogame. Liberté de contracter mariage. Unions relativement stables. — Bons procédés entre époux, comme à l'égard des vieillards et des enfants. — Organisation de l'État peu développée : chefs de petits groupes, sans chef suprême ; décisions réservées proprement à l'assemblée des chefs de famille.

Pour les jeunes gens et les jeunes filles, inauguration des obligations religieuses, morales et sociales par une *cérémonie d'initiation*, sans aucun secret. — Nulle déformation corporelle comme signe distinctif de la tribu.

Absence complète d'esclavage et de cannibalisme. — Amour de la paix ; loyauté ; assistance mutuelle.

Régime de la propriété : possession individuelle, pour les hommes comme pour les femmes, des armes et outils ; — possession par familles des moyens de subsistance et des lieux d'habitation ; — possession du sol (territoire de chasse) par tribus.

C) Civilisation matérielle. — Ni culture, ni élevage. *Régime de la cueillette* : l'homme assure la nourriture carnée par la chasse ; la femme procure des plantes sauvages. — Les outils ne sont pas encore de pierre ou de métal, mais seulement de bois ou d'os. — Comme armes, arcs et flèches presque exclusivement. — Comme habitations, uniquement de légers abris contre les intempéries, des huttes en forme de ruche. — Ni arts plastiques, ni instruments de musique.

N.B: P.-*Paléolithique.*

△ P. ancien à lames (*moustérien, prémoustérien.*).

o Vestiges de Pygmées.

v Civilisation sibéro-arctique.

⌒ P. ancien à coup de poing (*chelléen, acheuléen*).

---- P. récent à lames (*aurign., magdal., caps., azil.*).

xxx P. » à coup de poing.

〰 Influences de la civ. de l'arc sur les civ. néolith.

[I, 2] 2e type : Régions australes.

Tasmaniens, Australiens du S.-E., Fuégiens.

A) Religion. — *Voir* I, 1. — Présence un peu plus notable de l'*animisme* et de la *magie*, en Australie. Aucun sacrifice.

Chez les Fuégiens, croyance nettement monothéiste et pratique intense de prières adressées à l'Être suprême.

B) Institutions sociales. — *Voir* I, 1. — En Australie, monogamie moins accusée, diminution de la liberté et de la stabilité du mariage ; on commence à séparer garçons et filles dans les *cérémonies d'initiation*. — Tatouage par cicatrices (scarification), comme signe distinctif des tribus. — *Totémisme de sexe* : le groupe des hommes et celui des femmes ont respectivement un emblème animal distinct ; les deux réunis représentent le couple des ancêtres de la tribu.

Chez les Fuégiens, pour l'essentiel, traitement identique des garçons et des filles, dans les cérémonies d'initiation.

C) Civilisation matérielle. — Régime économique et habitations comme I, 1. — Outils rudimentaires en pierre. — Comme armes, lances grossières, massues en forme de fuseau, rondes ou plates ; chez les Fuégiens, en outre, arcs et flèches. — Peinture grossière. — Instrument de musique fait de bâtons sonores.

[I, 3] 3e type : Régions septentrionales.

Populations primitives du Nord-Est asiatique, du Nord-Est américain, de la Californie.

A) Religion. — *Voir* I, 1. — Mélange plus marqué d'*animisme* et de *magie*. — Être suprême plus indifférent aux choses du monde ; il reste cependant le maître souverain des esprits de la Nature et des esprits des morts, dont il est aussi d'ordinaire le créateur. — En bien des cas, nul sacrifice.

En divers endroits, pénétration du *schamanisme* (prêtres-sorciers).

B) Institutions sociales. — Affaiblissement sensible de la monogamie. — Autorité plus considérable de l'homme sur la femme et l'enfant. — Pour la jeunesse, *cérémonie d'initiation* rudimentaire ou absente.

C) Civilisation matérielle. — Régime économique et outils comme I, 2. — Comme habitation, bien souvent la tente faite d'un assemblage de perches, avec revêtement de peaux et de branchages. — Comme arme, l'arc composé (bois accouplés).

[I, 4] 4e groupe : Formes plus récentes,

résultant peut-être d'un mélange des précédentes (I, 1, 2, 3) avec les formes les plus anciennes du type matriarcal.

Couches anciennes de l'Australie ; Afrique du Sud ; Soudan méridional ; régions du Nil ; couches plus anciennes de l'Amérique du Nord.

A) Religion. — L'Être suprême commence à se confondre avec l'ancêtre de la tribu. Celui-ci, le premier homme, comme mourant et ressuscitant, s'identifie avec la lune. — Débuts de la *mythologie lunaire.* — Premières représentations matérielles de l'Être suprême-Ancêtre tribal.

B) Institutions sociales. — Deux types :

a. Pouvoir croissant de la tribu, au détriment de la famille. — *Cérémonies d'initiation* pour les seuls garçons. — Ablation des dents, avec signification symbolique en relation avec la lune, dans les rites d'initiation.

b. Disparition de l'organisation tribale et de la cérémonie d'initiation pour la jeunesse. — Pour les jeunes gens, *totémisme individuel* ; pour les jeunes filles, au début de l'âge nubile, *initiations individuelles.*

C) Civilisation matérielle. — Régime économique, habitations, outils, art, comme I, 2. — Comme arme s'ajoute le boumerang et une première arme défensive, un bouclier très étroit.

CIVILISATIONS ANCIENNES

[II, 1] 1er type : Nomades éleveurs de bestiaux.

Peuples ouralo-altaïques, puis Indo-européens, plus tard encore, Sémito-hamites.

A) Religion. — Un dieu suprême du ciel (confondu plus tard seulement avec le ciel matériel). Près de lui, souvent, un Esprit du mal (Esprit de la Terre). Au-dessous de lui, plus ordinairement créés par lui, d'autres esprits, surtout esprits de la Nature.

Pas de temples encore ; pas de représentation du dieu suprême du ciel. — Sacerdoce exercé par le père de famille (grande famille patriarcale). Prières et sacrifices solennels, ces derniers d'abord non-sanglants, consistant surtout dans l'offrande du premier lait des troupeaux (sacrifice de prémices).

Plus tard, introduction des sacrifices sanglants (premiers-nés des animaux). — Introduction, par emprunt aux civilisations matriarcales, du *schamanisme* avec ses danses et ses rites médicaux.

B) Institutions sociales. — Élargissement de la famille individuelle en « grande-famille » (sous l'autorité des grands-parents). — Droit d'aînesse. — Comme initiateur de l'élevage des bestiaux, l'homme obtient la suprématie sur la femme et sur les enfants.

Disparition de la cérémonie d'initiation pour la jeunesse, les enfants relevant de la « grande-famille », non de la tribu.

Débuts de la distinction entre riches et pauvres, en conséquence de l'importance diverse des troupeaux.

C) Civilisation matérielle. — De la chasse, par les soins de l'homme, naît *l'élevage*, d'ordinaire par grands troupeaux. — Comme moyens de transport, animaux de selle et de trait, traîneaux et chariots. — Habitation : maison-tente (avec parois et toit indépendants), ronde ou polygonale. — Armes : lances, épées, arcs composés et réflexes, petits boucliers ronds. — Instruments de musique : musettes et harpes.

[II, 2] 2e type : Grande chasse, avec totémisme.

Australie du Sud et de l'Est, Nouvelle-Guinée, Dravidiens orientaux de l'Inde péninsulaire, Afrique N.-O., Afrique N.-E., Amérique N.-O.

A) Religion. — Le soleil, qui, à la différence de la lune, ne change pas et ne meurt pas, est honoré comme Être suprême, comme source éternelle de toute force dans la génération et dans la Nature. L'Être suprême des temps antérieurs est mis de côté, comme âgé et décrépit.

Rites phalliques. — Glorification de la génération paternelle. — *Culte des ancêtres masculins.*

Efflorescence de la *magie*, sous différentes formes.

B) Institutions sociales. — Effacement de la famille individuelle devant l'État. — *Prépondérance de l'homme* sur la femme, en raison de son habileté à la chasse, dans les arts, dans le commerce. — *Cérémonie d'initiation* pour les seuls garçons, avec loi stricte du secret à l'égard des femmes. — Usage de la *circoncision* comme rite d'initiation. — Ultérieurement, licence sexuelle.

Totémisme : chaque famille croit descendre (ou dépendre en quelque manière) d'un animal (ou d'une plante, etc.) ; — défense de manger ou de tuer le dit animal ; — respect social, non religieux, du totem ; — culte social des représentations ou des insignes totémiques. — La tribu se divise en nombreux *clans totémiques* ; le mariage ne peut jamais se conclure qu'entre clans différents (*exogamie de clan*).

oooooo 1. Nomades éleveurs à droit paternel.

xxxxxx 2. Chasseurs totémistes à droit paternel.

------ 3a. Cultivateurs à droit maternel exogame.

mmmmm 3b. Droit maternel sans culture du sol.

..... 3c. Cultivateurs à droit maternel anexogame.

C) Civilisation matérielle. — Développement de la chasse ; perfectionnement de ses méthodes et accroissement de ses produits. — Habitations stables : maisons rondes à toit conique. — Canots faits de troncs d'arbres creusés. — Armes à pointe : lances et poignards ; armes de défense : premières formes de la cuirasse (larges ceintures de bois, jambières, etc.). — Grand développement des arts plastiques. — Musique : instruments à vent. — Spécialisation des métiers et des techniques ; développement du commerce et de l'industrie. — Débuts de la vie urbaine.

[II, 3] 3e type : Petite culture, avec droit maternel.

Fractions de la Mélanésie et de l'Indonésie ; N.-O. de l'Indochine, S.-O. de l'Inde ; — en Afrique, partie orientale de la Guinée supérieure, fractions importantes du Congo ; Konde et Yaos à l'Est ; populations méridionales du Zambèze ; — Amérique du N.-O. ; régions des lacs, dans l'Amérique du Nord ; Amérique centrale.

A) Religion. — Conformément au caractère matriarcal de cette civilisation, la divinité suprême est conçue comme féminime et comme « *Première mère* » de toutes choses. Elle est identifiée avec la lune, qui règle, comme Première Mère, la fécondité de la femme. — La femme est souvent prêtresse, sorcière, schamane de la tribu.

De la Première Mère procèdent deux frères : la Lune claire, qui préside à tout ce qui est bon et beau ; la Lune sombre, qui préside à tout ce qui est mauvais et vulgaire. L'un et l'autre sont les héros civilisateurs de l'humanité et de chaque tribu. — L'Être suprême d'autrefois est souvent identifié avec la personne de la Lune claire.

Les hommes, à l'exclusion des femmes, se groupent en *sociétés secrètes*, dans lesquelles la Lune représente les morts individuels du sexe masculin ; un culte est consacré à leurs crânes. — Apparition de *sacrifices d'aliments* pour les morts. — Développement de la notion d'esprit et de l'*animisme*. — Le *culte des crânes* donne naissance aux *danses avec masques*, dans lesquelles les esprits des morts sont censés se manifester. — Développement du *cannibalisme rituel*.

B) Institutions sociales. — La femme, ayant découvert la culture des plantes et en prenant soin, devient la première titulaire de la propriété individuelle du sol. — De là, dans le droit matriarcal ancien, *prédominance sociale et économique de la femme* ; par le mariage, l'homme entre dans la famille et dans le village de la femme. — Plus tard, inversement, la femme devient pour l'homme une esclave destinée au travail ; introduction très notable de la *polygamie*.

Décadence et disparition des cérémonies d'initiation pour les garçons. Pour les filles, cérémonies individuelles, au début de l'âge nubile.

2. Fusion de nomades éleveurs avec des cultivateurs à droit mat (II 1 et 3)
3. » » » » » » chasseurs totémistes (II. 1 et 2)
4. » des trois types. (II.1,2,3). Début des grandes civilisations

Dans la tribu, *deux classes de mariage* : obligation pour chacune de rechercher un conjoint dans l'autre (*exogamie de classe*).

Vraisemblablement, introduction de l'*esclavage pour dettes.*

C) Civilisation matérielle. — La femme passe de la simple cueillette des plantes à l'*horticulture.* — Vie plus sédentaire. — Solides maisons rectangulaires à pignon. — Emploi du hoyau et de la hache. — Canots en planches. — Massues terminées en boules et massues hérissées de pointes ; frondes ; larges boucliers rectangulaires. — Musique : premiers instruments à cordes. — Premières formes de la vie villageoise.

CIVILISATIONS PLUS RÉCENTES

[III, 1] 1er type : Fusion de chasseurs totémistes avec des cultivateurs (petite culture) à droit maternel.

Fractions de l'Australie S.-E. et des tribus dravidiennes de l'Inde péninsulaire, anciens Égyptiens et Phéniciens primitifs, Aztèques du Mexique, Inkas du Pérou (couches archaïques), etc.

A) Religion. — Fusion des *cultes du Soleil* et *de la Lune.* — Le Soleil est l'époux ou le frère de la Lune, ou plutôt l'un et l'autre à la fois ; idée qui se reflète dans le mariage du roi : il épouse sa propre sœur.

Union du *totémisme* et du droit maternel, du totémisme et du culte des morts, des représentations d'animaux et de masques ; rites pour la fécondation des animaux et des végétaux.

B) Institutions sociales. — Débuts des petits États (cités ou villages). — Le chef sorcier est conçu comme le représentant ou le fils du Soleil. — Préludes du despotisme et de la divinisation des chefs.

Union du *totémisme de clan* avec le *système à deux classes.* Apparition des phratries et des systèmes compliqués à quatre, six et huit classes, pour régler les degrés de parenté, à l'occasion du mariage.

Effacement toujours plus marqué de la famille individuelle, au profit de la tribu et de l'État.

C) Civilisation matérielle. — Alliance des premières formes de la vie urbaine et de la vie villageoise, de la grande chasse, du commerce, de l'art et de l'industrie avec la culture des plantes (horticulture), — des armes à pointe avec les massues, — des instruments à vent avec les instruments à cordes.

[III, 2] 2e type : Mélange de nomades éleveurs de bestiaux avec des cultivateurs à droit maternel.

Fractions de la Mélanésie, de la Nouvelle-Guinée, de l'Indonésie, de l'Indochine, régions bantoues de l'Afrique, région S.-E. de l'Amérique du Nord et région N.-E. de l'Amérique du Sud.

A) Religion. — Doctrine sur les dieux encore à peu près inconnue. — Fréquemment, un Dieu-Ciel ou un Dieu-Lune, ayant pour épouse une déesse de la Terre, honorée comme Déesse-Mère ou encore considérée comme la force intime et l'essence (*shakti*) de la divinité masculine.

Au *culte des crânes* ancestraux, de façon générale, s'ajoute la *chasse aux crânes*. — Les crânes sont employés dans les rites magiques de fécondation, de même des parties sanglantes du corps humain, spécialement le cœur, le foie, le sang frais. — Tortures cruelles exercées sur les prisonniers de guerre, à titre de rites magiques.

B) Institutions sociales. — Grandes familles (sous l'autorité des grands-parents), vivant dans des maisons communes, avec droit maternel plus ou moins accusé.

Par endroits, apparition de la *polyandrie*.

C) Civilisation matérielle. — Alliance de l'élevage, spécialement de l'élevage du petit bétail, avec l'agriculture. — Passage du hoyau à la charrue, tirée plus tard par des animaux. — Remplacement des massues par l'arc (convexe, avec corde en bambou) et la flèche ; bouclier rond. — Constructions sur pilotis.

[III, 3] 3e type : Fusion de nomades éleveurs de bestiaux avec des chasseurs (grande chasse) totémistes.

Certains Dravidiens de l'Inde péninsulaire ; certains Africains du Nord-Ouest et de l'Est.

A) Religion. — Identification du culte du Dieu-Ciel avec celui du Dieu-Soleil, ou fluctuations entre l'un et l'autre.

Extension à d'autres animaux du culte rendu par les pasteurs au taureau, au bœuf, à la vache.

B) Institutions sociales. — Extension du *totémisme* aux bestiaux de l'élevage, spécialement au bœuf.

Évolution progressive vers la divinisation des chefs et vers le despotisme.

C) Civilisation matérielle. — Union de l'élevage avec la grande chasse et avec ses formes d'industrie et de commerce. — Union des armes à pointe (lances, poignards, etc.) avec l'arc et la flèche.

[III, 4] 4e type : Mélange des trois types intermédiaires (III, 1, 2, 3).

Inde péninsulaire, Chine, Mésopotamie, régions méditerranéennes, Égypte plus récente, civilisations des Inkas, Aztèques, Mayas.

A) Religion. — De la fusion des groupes de dieux, d'esprits, d'ancêtres se forment les grands systèmes de dieux, les *grands panthéons proprement polythéistes*, le plus souvent avec un dieu suprême. — Statues et images des dieux se dressent en des temples souvent somptueux. — Des hiérarchies sacerdotales souvent compliquées les desservent : sacrifices les plus variés, prières, chants, exhibitions scénodramatiques, processions, etc. — La réflexion philosophique conduit aussi à développer les panthéons, à réduire les contradictions. Peu à peu sont créés des dieux et des esprits pour tous les besoins de la vie humaine.

B) Institutions sociales. — L'organisation jusqu'ici constituée dans le sens horizontal, entre égaux, s'établit dans le sens vertical, par la distinction des professions et des classes, depuis l'esclavage, qui trouve ici son plein épanouissement, par l'intermédiaire des hommes libres et des nobles, jusqu'au monarque absolu, souvent divinisé.

C) Civilisation matérielle. — Alliance de l'élevage avec les premières formes de la vie urbaine et de la vie villageoise. — Stabilisation du travail par la constitution des professions et des castes ; par là même, développement et perfectionnement de ses produits, accumulation des grands capitaux. — Adjonction de tours rondes à la maison rectangulaire ; apparition des châteaux fortifiés et des palais. — Débuts de l'écriture, des sciences et des arts, au sens propre du mot. — Passage aux grands États et aux grandes civilisations.

B. — Géographie humaine et Ethnologie,

par M. P. Deffontaines.

La géographie humaine est une science toute nouvelle. Elle date des travaux publiés par Fr. Ratzel en Allemagne et par J. Brunhes en France. Elle a comme domaine propre l'étude de la marque de l'homme sur le sol : elle recherche et classe toutes les transformations que l'homme a fait subir au paysage naturel. Elle étudie aussi les manières dont les hommes s'adaptent aux différentes conditions du milieu, les genres de vie qu'ils adoptent : elle constate de plus en plus que ces genres de vie ne sont pas exclusivement dominés par les caractères de la géographie physique, qu'il y intervient des facteurs sociologiques, ethnologiques, historiques et même psychologiques. Elle se défend donc d'un étroit déterminisme physique ; en cela elle se rapproche des études ethnologiques. La notion de *genre de vie* est aux anthropogéographes ce que la notion de *cercle culturel* est aux ethnologoques. Ces deux notions pourraient parfois trouver des recoupements et s'apporter mutuellement d'utiles confrontations.

Voici quelques-uns des chapitres où la géographie humaine a déjà beaucoup travaillé et où elle pourrait apporter des renseignements aux ethnologues :

1. l'étude et la classification des types d'habitation, avec explication des systèmes employés ;

2. les types de peuplement, c'est-à-dire la manière dont une région est habitée : peuplement dispersé ou peuplement groupé ; chiffre de densité ; système démographique ; natalité ; mortalité ;

3. les genres de vie, qui sont surtout précisés grâce à l'étude des horizons de travail et des modes d'occupation au cours de l'année (les géographes établissent des courbes de travail, suivant les régions, et ont dressé quelques cartes de répartition des régimes de travail) ;

4. les migrations des populations, soit définitives, soit temporaires ; leurs causes physiques ou humaines et leurs conséquences sociologiques ;

5. les types de circulation : cartes des types de voitures, portage, types de bateaux et barques, zones de circulation et systèmes de route.

On voit par ces exemples, qui sont loin d'être limitatifs, quel vaste domaine explore la géographie humaine. Sur bien des points, ce domaine est mitoyen de l'ethnologie. Il apparaît donc indispensable que les savants attachés à ces deux sciences se connaissent davantage, qu'ils soient au courant les uns et les autres de leurs acquisitions respectives et aussi, surtout même, qu'il y ait échange entre leurs deux méthodes. La géographie a besoin, pour augmenter son bagage d'informations, du concours de tous les observateurs. Elle accepterait tout particulièrement celui des missionnaires, qui, mieux que beau-

coup d'explorateurs, peuvent approcher les gens et surtout les petites gens qui forment la masse typique d'un pays. Volontiers on publierait, dans les revues techniques de géographie, les renseignements scientifiques venant par l'intermédiaire des missions. Il serait souhaitable, de toutes façons, que géographes et ethnologues aient des occasions de se rencontrer et que des comptes rendus bibliographiques, dans leurs revues respectives, renseignent sur l'activité des travaux de chacun des deux groupes.

Questionnaire géographique pour les missionnaires.

1. Préciser exactement *la région* où l'on est, avec un petit plan. — Nom ou noms du pays.

2. Étude du *paysage*. Décrire l'aspect du pays.

3. Étude de *l'habitation* (plan, dessins, photos). — Comment sont logés hommes, animaux, récoltes (bâtiments groupés ou séparés, etc.) ? — Matériaux de construction. — Forme du toit. — Annexes de la maison (puits, meules, potager, pigeonnier). — Mobilier. — Troglodytisme, maisons sur pilotis, etc. — Le feu et le chauffage.

4. *Le peuplement* (dispersé ou groupé ; pourquoi ?). — Gros villages ou petits hameaux. — Position des agglomérations (sur les hauteurs, près des rivières...). — Formes des villages (tassés, avec jardins et arbres ? — rues, places, bâtiments ; plan d'un village). — Les villes : emplacement, fonction, forme.

5. *La circulation* : types de routes, types de voiture, portage, circulation par eau ; — circulation des gens : colporteurs, pèlerins, nomades, émigrants saisonniers ; — circulation des bêtes : lieu de naissance du bétail, transhumance ; — circulation des produits : les régions complémentaires ; — marchés et foires : dates et spécialités.

6. *Les genres de vie* : que font les habitants ? — Agriculteurs : quelles cultures ? comment cultive-t-on ? assolement, écobuage, instruments agricoles, arbres fruitiers ; calendrier des occupations de l'année... Pasteurs : le bétail, transhumance... Pêcheurs de rivière ou de mer : leur vie... Chasseurs : époques de chasse, genre, instruments... Les forêts, la vie forestière... Artisans : quel métier ? pourquoi ? approvisionnement des matières premières, écoulement des produits... Mines et mineurs... Types de cuisine et alimentation.

7. *Démographie* : densité, répartition de la densité, natalité, mortalité, population croissante ou décroissante, zones d'émigration ou d'immigration, étude de l'émigration ou de l'immigration... Races et types. — Maladies. — Oppositions de races, de langues, de religion. — Costumes. — Les colporteurs.

8. *Situation sociale* : les classes sociales, les petites gens (parias), le régime de la propriété, le système familial, les successions... coutumes et usages... gouvernement et situation politique...

Moyens d'information à employer pour le questionnaire : observation par l'œil, causerie avec l'indigène, recoupements.

Deux grandes préoccupations : *a*) notions d'histoire : les choses étaient-elles autrefois comme aujourd'hui ?... *b*) notions de frontières : délimiter le rayon d'étendue de chaque fait ; observer les oppositions avec les faits environnants.

Dessins, plans, photographies, cartes postales, bibliographies, adresses de gens intéressants comme informateurs.

A consulter : Fr. RATZEL, *Anthropogeographie*[3], 2 in-8°, Leipzig, 1909-1912 ; P. VIDAL de la BLACHE, *Principes de géographie humaine*, 8°, Paris, Colin, 1922 ; L. FEBVRE, *La terre et l'évolution humaine*, 8°, Paris, Renaissance du livre, 1922 (bibliogr., p. 449-460) ; J. BRUNHES, *Géographie humaine de la France*, in-4°, Paris, Plon [1920] ; *Géographie humaine*[3], 3 in-8°, Paris, Alcan, 1925 (trad. par T. C. LE COMPTE, *Human Geography*, in-8°, Chicago, Neilly, 1920) ; E. HUNTINGTON et S. W. EUSHING, *Principles of Human Geography*, 8° New York, 1921.

Envoyer les réponses à M. P. DEFFONTAINES, Professeur de géographie à la Faculté catholique, 19, rue d'Alembert, Lille (Nord).

Il sera répondu à toute demande de renseignements et à tout envoi de documents. L'utilisation du questionnaire ci-dessus permettrait facilement la confection d'articles géographiques,que M. DEFFONTAINES se chargerait bien volontiers de faire publier dans les revues spéciales sous le nom des missionnaires ou des groupes de missionnaires qui les auraient envoyés.

TABLES ALPHABÉTIQUES

I. Auteurs cités

On a ajouté au nom des auteurs ceux de quelques personnalités en rapport avec la Semaine.

Les chiffres gras signalent les conférences des auteurs nommés.

Abignente F., 49
Abinal A., 181, 182, 185
Aelius Aristide, 293 n. 1, 303, 304
Agostini, A.-M. de, 164
Aguilera, Mgr A., 157
Alexandre d'Abonotique, 296
Allier R., 90
Allo B., 13, 14, 290-304, 336
Amadeo, 235 n. 1
Amenemôpe, 279
Andres Fr., 27
Ankermann B., 40, 42
Antonio, 31
Apulée, 292, 302, 303, 326
Asin Palacios M., 43
Athénée, 293 n. 2
Augustin (saint), 77, 98
Baechler E., 246
Ballini A., 9, 13, 14, 56, 261-262
Bandas G., 306 n. 1
Banzarov, 224
Bardesane, 301 n. 2
Barth K., 96
Bartlett F. C., 61
Baruzi J., 90
Bastian Ad., 232
Batiffol, Mgr P., 13, 14, 305-318, 328, 336
Bayet J., 294 n. 1
Beck W., 102
Begouen H., 246
Belloni-Filippi F., 51, 56
Bentham J., 35
Bernheim E., 40
Bertram, 322
Blumhardt, 96-97
Boas Fr., 44, 46
Boeser P. A. A., 279 n. 3
Bois, du, 181
Boulanger A., 293, 304
Bousset W., 309 n. 1, 311 n. 1, 316 n. 2, 322
Brauer E., 103
Breysig K., 258
Brillant M., 304
Bros A., 11, 23, 46, 233 n. 2
Brou Al., 181
Brown A. R., 133, 137
Brunhes J., 354, 356
Bryn H., 123
Buch M., 232
Budge E. A. W., 279
Buonaiuti Ern., 51, 52 54, 57, 58, 60
Burkitt F. C., 301 n. 2, 304
Buschan G., 103 n. 4
Caetani L., 56
Calderini A., 13, 14, 232-246
Callet Fr., 185
Canonica P., 13
Cara, C. de, 50
Casartelli, Mgr L.-Ch., 6
Castrén M. A., 220, 221, 223
Catat L., 185
Cathrein V., 144, 145, 202
Cauche, 181
Cavallera F., 90
Chamberlain A. F., 259
Charleroix F.-X., 23
Chiappelli Al., 50
Clément d'Alex., 325
Cohen M., 341
Cohn J., 97
Comparetti D., 246
Correnti C., 60
Corso R., 56
Créqui-Montfort, G. de, 39
Croce B., 60
Cumont Fr., 295, 304, 325

Cunow H., 105, 106
Curtin J., 232
Czaplicka A., 230, 231, 232
Czekanowski J., 126
Daehnhardt O., 232
Dahle L., 185
Dalmond, 185
Dante, 43
Darwin Ch., 34, 38, 148
De Caluwe J., 323-324
De Cock E., 11
De Dobbeler, 232
Deffontaines P., 8, 14, **354-356**
Deissmann Ad., 54, 304
De Jonghe Éd., 11
Déperet P., 119
Descamps, 23
Dittenberger W., 246
Dixon R., 44
Dollo, 119
Donner K., 220
Dubois H., 12, 14, 27, 149, **171-185**
Durkheim Ém., 21
Edgar, 241
Eger O., 246
Ehrenreich P., 250, 251, 258, 259, 260
Ehrle, S. Ém. le Card. Fr., 11, 339
Ehrlich L., 11, 26
Eildermann H., 103, 111-113, 116
Einstein A., 209
Engels Fr., 24
Épiphane (saint), 297
Erkes H., 103, 112-113
Erman Ad., 279 n. 1, 2 ; 281 n. 1
Errazuriz, S. G. Mgr Cr., 157
Eushing S. W., 356
Faraoni, Mgr G., 9
Farina G., 56, 58
Febvre L., 356
Fedele, S. Exc. P., 19
Ferrari F. A., 55, 56, 58
Fichte, 115
Firmicus Maternus, 302, 303, 325
Flacourt, É de, 176, 177, 181
Flournoy Th., 96
Formichi C., 51, 56, 58
Formigghini, 58
Fornari V., 48, 60
Foucart P., 304
Foy W., 40
Fracassini U., 55, 57, 304
Frazer J. G., 36, 304
Freud S., 75, 95
Gahs Al., 13, 14, 26, **217-232**
Galbiati, Mgr G., 13, 14, 290
Gannon J., 11
Garagnani Ag., 8, 13, 14
Gardiner A., 281 n. 1
Gardner P., 320
Gasparri, S. Ém. le Card., 18
Gatti Al., 12, 14, 116
Geerts G., 11
Gemelli Ag., 7, 8, 11, 12, 14, 17, 18, 19, 75-76, 336, 338
Gentile G., 48, 51-52, 57, 59, 60
Ghedini G., 234 n. 1, 241 n. 1
Gioberti V., 48
Girgensohn K., 92
Goguel M., 321
Goldenweiser A. A., 33, 34, 44, 45, 46
Graebner Fr., 21, 22, 36, 40-42, 43, 44, 45, 46, 117, 129, 131, 135-142, 341
Graillot H., 304
Grandidier A. et G., 181, 182, 183
Grandmaison, L. de, 11, 323
Grenfell B. P., 246
Grosse E., 42, 104, 105, 106, 108, 116
Gruehn W., 92
Gruppe O., 304
Gubernatis, A. de, 50
Guidi Ign., 50, 59
Gunn B., 279 n. 3
Gusinde M., 12, 14, 28, 126, 148, **156-171**, 201
Haberlandt A., 103
Haddon A. C., 126, 259
Hamy E., 38
Hanus Mgr J., 17
Hardedef, 288
Harlez, Mgr Ch. de, 6
Harnack, Ad. von, 76, 309 n. 1, 316 n. 2, 327
Hegel, 115
Heiler Fr., 97
Hepding H., 304
Hesychius, 299 n. 1
Hinneberg P., 341
Höffding H., 86
Hoeltker G., 137, 138
Hoermann K., 246
Hogarth D. G., 246
Holmberg U., 221, 222
Holtzmann H. J., 313 n. 3, 315 n. 1
Hrdlicka A., 118
Hume D., 65
Hunt A. S., 246
Huntington E., 356
Jackson J. W., 37
Jacquier É., 334
James W., 76, 78, 79, 87, 95-96, 102

Jaspers K., 94
Jean l'évangéliste, 83, 311-313, 323
Jean de la Croix, 90
Jean du Plan de Carpin, 232
Jean Ch. F., 208 n. 2
Jeremias Alf., 215 n. 3
Jevons, 56 n. 1
Jevons F. B., 36
Jockelson W., 224, 228, 230, 232
Johnson, 246
Jordan L. H., 60
Jouguet P., 246
Julien l'Apostat, 300
Jung C. G., 95
Justin, martyr, 302, 319, 326, 327
Kafka G., 61 n. 1
Kant, 48, 97
Katz, 63
Kenyon F. G., 246
Kerbaker M., 50
Kierkegaard S., 96-97
Kirschbaum, 27
Klaatsch H., 124, 274
Knox W., 305 n. 1
Koenig Ed., 208, 210, 212, 215, 216
Koerte A., 297 n. 1
Kohlbrugge, 118
Koppers W., 12, 14, 23, 24, 27, 40, 46, 101, **102-116**, 122, 125, 148, 157, 166 n. 1-2, 201, 203, 260, 341
Kornemann E., 246
Kraepelin, 93
Kreichgauer D., 40
Kroeber A. L., 44, 129
Krohn, 224
Kuesters, 30
Labanca B., 50, 56, 60
Ladeuze, Mgr P., 11
Lafitau J. Fr., 23
Lagrange M.-J., 202, 204, 206, 207, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 302, 304, 308, 310 n. 1, 313 n. 2, 315, 316 n. 4, 323, 335
Lang A., 258, 259
Langdon St., 300 n. 2
Lange J., 93
Laufer B., 46
Lebreton J., 313 n. 1
Lebzelter V., 12, 15, 30, **116-126**
Lehmann Ed., 86
Lejeune P., 23
Lemonnyer Ant., 11, 13, 15, **202-217**
Le Roy, S. G. Mgr Al., 11
Leroy O., 112 n. 2, 116
Letourneau C., 144
Leuba J. H., 86, 90
Levi della Vida G., 56
Lévy-Bruhl L., 63-64
Licent Ém., 25-26
Lindworsky J., 12, 15, **60-75**
Loisy A., 53, 297, 302, 303, 304, 313 n. 3, 315 n. 1, 321, 322, 323, 325, 326-327, 335
Lowie R. H., 21, 44, 45, 86-87
Lubbock J., 34
Lucien, 213, 325
Luther, 76
Lyall A. C., 36
Macchioro V., 56, 296 n. 2
Mac Lennan J. F., 34, 35
Maenchen-Helfen O., 24, 106
Mahomet, 56 n. 2, 300
Maine H. J. S., 35, 46
Maitland Fr. W., 36, 37, 46
Maliandi G., 60
Malzac V., 185
Marc l'évangéliste, 314-316
Marcion, 301 n. 2
Marchetti, S. Exc. Mgr, 30
Maréchal J., 90
Marett R. R., 144
Mariano L., 180
Mariano R., 50, 56, 57
Martin Fr., 176, 177
Martin V., 246
Martindale C. C., 11
Marucchi O., 50
Massignon L., 90
Mauri, S. G. Mgr, 9
Meander, 162
Meda F., 60
Meillet A., 341
Ménécrate, 293
Menghin O., 25, 341
Mercier, S. Ém. le Card., 5, 19, 338, 339
Meyer Ed., 313 n. 3
Meyer P., 241, 246
Milligan, 234 n. 1
Minocchi S., 51, 56, 60
Mitteis L., 236 n. 1, 246
Mocchi, 31
Mondain G., 185
Morgan L. H., 21, 24, 35
Morgan, J. de, 39
Mueller Max, 34
Muratori, 49
Nairne A., 305 n. 1
Nallino C. A., 56, 290
Negri G., 50
Newman J. H., 98

Nicolay F., 145
Nielsen D., 209
Nietzsche, 96
Norden Ed., 297 n. 2
Ollson, 241
Omodeo Ad., 52-54, 57
Otto R., 98
Ovide, 325
Oyarzun A., 157
Padovani U. A., 7, 12, 15, 19, **47-60**, 338
Pallas, 227
Padtberg A., 132, 133 n. 1
Panighi P., 19, 338
Patkanov S., 232
Pausanias, 292, 304
Pavolini P. E., 51, 56
Perry W., 37
Pestalozza U., 7, 13, 15, 17, 19, 51 56, 57, 336, 338
Petitot É., 23
Pettazzoni R., 42, 53-54, 57, 58, 60, 296, 303, 304
Pfeiffer I., 181, 185
Pfleiderer O., 313 n. 3
Philon d'Alex., 300 n. 1
Photius, 298
Pie XI, Sa Sainteté, 7, 8, 10, 18, 28, 31, 339
Piganiol A., 303
Pigorini G., 50
Pinard de la Boullaye H., 9, 11, 12, 15, 17, 19-20, 22, 23, **33-46**, **76-90**, 107, 131, 132, 134, 152, 205, 211, 212, 247, 336, 338
Piolet J.-B., 8
Pitré G., 50
Plan de Carpin. — v. *Jean du Plan de C.*
Plischke H., 21
Plutarque, 296, 300, 302
Potanin, 221
Preisigke Fr., 240, 241 n. 4, 246
Preuss K. Th., 259
Priklonsky W. L., 222, 228, 232
Prudence, 325
Puini C., 50, 60
Pullé G., 232
Quatrefages, A. de, 38-39, 41, 46
Radin P., 259, 260
Radloff W., 220, 224, 225, 227, 231
Ragonesi, S. Ém. le Card., 9, 10, 336
Raspe C., 63 n. 1
Ratzel Fr., 40, 41, 122, 137, 354, 356
Rawlinson, 213
Reinach S., 320
Reitzenstein R., 295, 299, 301, 304, 321
Renan Ern., 86, 203-205, 207, 217
Renel Ch., 185
Retzius A., 120
Ribera J., 43, 46
Rivers W. H. R., 36-38, 46
Rivet P., 39, 46
Rivière J., 306 n. 1
Roese, 327
Rosa E., 9
Rousseau J.-J., 201
Ruch, S. G. Mgr, 10, 13, 15, 318 n. 1, **319-335**, 336
Ryland J., 237, 246
Sabatier Aug., 309 n. 1
Salluste, 325
Salvatorelli L., 55, 56, 60
Sapir E., 44, 45, 46
Sarasin P. et Fr., 123
Schebesta P., 8, 10, 12, 15, 27, 29, 30, 40, 133, **186-194**
Scheftelowitz J., 304
Schelling, 115
Schiapparelli C., 50
Shahan, Mgr T. J., 337 n. 1
Schmidt W., 8, 9. 10, 11, 12, 13, 15, 17, 19, **20-32** 40, 42, 43, 46, 59, 101, 104, 105, 106, 110, 112, 116, 117, 119, 121, 122 n. 1, **126-142**, 132, 133, 134, 135, 136, **143-156**, 214 n. 2, 217, 221, 222, 233, **247-261**, 262, 274, 336, 337, 338, 341, **342-354**
Schneider, Mgr W., 145
Schrijnen, Mgr J., 8, 11, 17
Schroeder, L. von, 101
Schumacher H., 10, 13, 15, 29, **262-276**
Schurtz H., 102
Schwalbe G., 133
Scott W., 300, 304
Selz O., 66
Sergi G., 31, 274
Sibree J., 185
Sjerosewsky, 224, 227, 228
Smend R., 204
Smith G. E., 37
Smith W. R., 209, 213, 214 n. 2
Spann O., 106, 109, 113-115
Spaventa B., 47
Spencer H., 34, 144 151
Spieht, 200
Spranger E., 96
Starbuck E. D., 95
Steinmetz S. R., 144, 147, 151
Stern W., 93, 101
Stevens V., 186-187
Strabon, 230

Streit K., 341
Suckau, W. de, 185
Suso H., 95
Sutherland A., 144
Swanton J., 44
Swete H. B., 316 n. 4
Teilhard de Chardin P., 25
Tertullien, 326
Théocrite, 294
Thomas W. I., 151-152
Thurnwald R., 61
Tite Live, 296
Tocco F., 50
Torre, A. della, 60
Tosi, S. Ém. le Card., 8, 10, 17-18
Toutain J., 295, 304
Trezza G., 50
Tucci G., 58
Turchi N., 55, 57, 58, 60
Tylor E. B., 34
Underwood A. C., 90
Vacca G., 56
Vaissière, C. de la, 185
Valensin Alb., 8, 13, 15
Van Crombrugghe C., 11, 306 n. 1, 313 n. 3, 318 n. 1, 326-327
Vanoverbergh M., 28
Vatter E., 21
Vercesi E., 9
Verneau R., 39, 46
Vico G.-B., 48, 116
Vidal de la Blache P., 356
Vierkandt A., 102
Vignoli T., 50
Virgile, 298
Vitelli G., 246
Volpe, 51
Webber P., 185
Weiss J., 309 n. 1, 313 n. 3, 314
Weizsaecker C., 309 n. 1
Wellhausen J., 204, 206, 207
Werner M., 315 n. 2, 316
Wernle P., 311 n. 1
Wesley, 77
Wessely C., 246
Westermarck E. A., 144, 146-147, 151, 195, 202
Wetter G. P., 322, 328-334, 335
Wilcken U., 241, 246
Winkler H., 217
Wissler Cl., 44
Wunderle G., 11, 12, 13, 15, 90-102, 194-202
Wundt W., 144-145, 232 n. 1
Wyels, de, 11
Zaptetal V., 213 n. 1
Ziebarth E., 235 n. 2
Zielinski Th., 296
Zimmern H., 214 n. 2

II. Dieux et Héros

Adonis, 214 n. 2, 295, 301, 302, 304
Agdistis, 302
Ai Toen, 226, 227, 228
Ammon, 280
Andriamanitra, 181, 182
Anthropos, 300, 301
Anubis, 285, 286
Aphrodite, 291, 294, 295
Apollon, 291, 292
Artémis, 291, 292
Asklépios, 291, 292, 293, 300
Astarté, 214 n. 2
Atargatis, 214
Athèna, 291, 292
Atoum, 288
Attis, 295, 302, 303, 304, 322, 324, 325, 330, 332, 334, 335
Bacchus, 323
Baiame, 256
Bêl, 300
Bellone, 295
Bendis, 299
Bouddha, 262, 300
Brimos, 297
Bundjil, 257
Cabires, 297, 301
Cakoi, 189
Calog, 189
Castor, 292
Çiva (Siva), 256
Corè, 294, 297, 301
Cybèle, 295, 297, 298, 299, 302, 303, 304, 322, 324, 327
Danaé, 257
Dèmèter, 297, 299, 302, 304, 320, 324, 327, 330, 335

Diane, 257
Di manes, 293
Dionysos, 254, 291, 292, 293, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 303, 323, 327
Dioscures, 291, 292
Durga, 257
Enku, 191, 192, 193
Erlik, 255
Esculape — v. *Asklépios*
Europe, 257
Geb, 284
Hécate, 291, 295
Hélios, 293
Héraklès, Hercule, 254, 291, 292, 294 n. 1, 301
Hermès, 300
Hidabuan, 161, 165
Horus, 280, 283, 284, 285
Hygie, 292
Iacchos, 297
Ia-Pudeu, 193, 194
Imana, 270-273
Indra, 254
Isis, 286, 291, 292, 293, 294, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 326, 327
Kabinana, 257
Kaei, Kagei, Karei, 187, 189, 190, 191, 192, 193
Kali, 257
Karvuvu, 257
Keto, 187
Koyote, 251
Léda, 257
Mâ, 295
Manoid, 187, 189, 190
Marawa, 257
Mên, 291, 292
Mithra, 254, 295, 297, 298, 300, 301, 303, 304, 320, 322, 326, 327, 330
Munganngaua, 255
Nephthys, 284, 286
Ninib, 214 n. 2
Nouit (Nut), 284, 285
Nous, 300
Odin, 303
Onnophris, 282
Orphée, 300, 301 — v. *Orphisme*
Osiris, 254, 276-290, 291, 293, 295, 298, 301, 302, 304, 326
Pallyau, 257
Panthée, 301
Pedn, 187, 189, 190
Peluig, 191
Perséphone, 291, 292
Phtah, 280, 285
Plutus, 297
Poseidon, 291, 292
Priape, 295
Pudeu, 193, 194
Puegn, 189
Purusha, 300
Qat, 257
Quingu, 300
Râ, 283, 288, 289
Sabazios, 295, 297, 299, 301, 303
Salus, 291
Saoshyani, 301
Sémèlé, 257
Sérapis, 291, 292, 293, 294, 295, 296 n. 1, 299, 301
Seth, 284
Siva — v. *Çiva*
Sol, 295, 326
Sosipolis, 292
Sôteria, 291
Sud Kelbo, 189
Suqe, 257
Tagaro, 257
Ta Kelbŏ, 189
Takell, 187
Tammouz, 214 n. 2
Tangara, 226, 227
Ta Pedn — v. *Pedn*
Télesphore, 292
Temaukel, 161, 165
Thémis, 291
Thor, 254
Thot, 281, 283, 285, 286, 300
Tiâmat, 300
Toum — v. *Atoum*
Vatauineuva, 161, 165
Xisuthros, 320
Xolas, 161, 165
Ymir, 300
Zagreus, 296, 297, 300, 323
Zalmoxis, 293
Zeus, 257, 291, 292, 295

III. Peuples et tribus

Aëtas, Aitas, 28-29
Aïnos, 26, 122, 146, 230
Akkas, 138
Alakaloufs — v. *Halakwouloups*
Algonquins, 128, 251
Altaïques (peuples), 217-222
Altaïens (proprement dits) — v. *Tatars*
Andamans, Andamènes, 133, 134, 137, 146, 254, 261
Arabes, 56 n. 3, 206, 207, 209, 215
Arovaks, 126
Araméens, 207
Aryens, 219 — v. *Indo-européens*
Assyriens, 207
Australiens — v. Table IV, *Australie*
Aztèques, 351
Babyloniens, 202, 206, 207, 208 n. 2, 213, 215
Bahoutous (Ba-Hutu), 263, 266, 267, 268, 269, 270 — v. *Bantous*
Bantous — civilisation matr., 352 — Être suprême et premiers ancêtres, 255, 264 — huttes, polygamie, 267 — relations avec les Batouas, 265, 266, 269, 271, 273 — v. *Bahoutous, Batoutsis*
Batouas (Batwa, Watwa), 135, 262-276
Bateks, 189
Batoutsis (Ba-Tutsi), 266, 267, 270 — v. *Bantous*
Betsiléos, 27
Boschimans, Bochimans, 30, 122, 128, 133, 139, 142, 146, 255, 261
Bouriates, 220
Bougres, 137
Californiens, 128, 255, 261, 345
Cananéens, 207
Caraïbes ou Caribes, 126
Caucasiens, 230, 222, 231
Égyptiens, 351
Dajaks, 221
Djakouns, 186, 194
Dravidiens, 125, 347, 351
Esquimaux, 27(Namollos), 122
Ewe, 200
Finnois, 220
Fuégiens — exploration récente, 28, 156-158 — civilisation, 128, 345 — morale, 156-171, 146, 148 — mariage, 168 — idées sur la mort, 252 — Être suprême, 163-166, 260, 261 — v. *Halakwouloups, Yamanas, Selk'nam*
Ges ou Ghes (Tapuya), 128
Ghiliaks, 26
Halakwouloups, 157 n. 2, 161, 170 — v. *Fuégiens*
Hamites (Khamites), 346, 103 n. 3
Hereros, 103 n. 3
Hottentots, 255, 261
Hovas, 171
Iahaïs, 187, 189, 191
Iakoutes — v. *Yakoutes*
Iakodn, Iakouns — v. *Djakouns*
Iénisséiens, 220, 223, 224, 231 — v. *Ostiaques, Samoyèdes, Tatars*
Impounyous, Impunyu, 263, 264, 266, 273, 274, 275
Indo-Européens, 35, 101
Inkas, 351
Ioukaghirs, 27, 222, 230
Israélites, 202, 203, 207, 208, 210, 212-213, 215
Itouris, 138
Japonais, 217
Kamilaroï, 146, 256
Kamtchadales, 27
Katchines, 221, 223, 225, 226, 227
Kensiu, 187, 189
Kenta, 187, 189
Khoi-Khoi — v. *Hottentots*
Konde, 349
Koubous (Kubu), 30
Kulin, 146, 255, 257
Kurnaï, 146, 255
Maghyars, 227
Malais, 121, 186-194
Malgaches — morale, 171-185 — idées sur Dieu, 180-183
Mandchous, 26
Mendi, Menik — v. *Sémangs*
Menri, 187, 189
Mincopies, Minkopis — v. *Andamènes*
Mongols, 121, 217, 219, 220, 224, 226, 232, 255, 26
Mpunyu — v. *Impounyous*
Namollos, 27
Négrilles, 146 — v. *Akkas, Batouas*

Négritos — des Philippines : v. *Aëtas* — des îles Andaman : v. *Andamènes* — de Malacca : v. *Sémangs, Sénoïs* — de Nouvelle-Guinée : v. *Pygmées* — de Sumatra : v. *Koubous* — langue des négritos, 29
Niassais, 221-222, 231
Onas — v. *Selk'nam*
Osmanlis, 137
Ostiaques, Ostiaks, 137, 227, 232
Ouambouttis, 266
Ougriens (Finnois orientaux), 220
Ougro-finnois, 217
Paléo-asiates — v. *Aïnos, Esquimaux d'Asie, Ghiliaks, Ioukaghirs, Kamtchadales, Koriaks, Tchouktches*
Phéniciens, 351
Plé-Témiars, 186, 191-194, 133
Pygmées — recherches récentes, 28-30 — anthropologie, 119, 121-122, 124, 39 — civilisation, 343, 128 — son antiquité, 129-135 — son unité, 135-142 — arcs et flèches, 135-139 — notion de la mort, 252 — v. *Négrilles, Négritos, Pygmoïdes — Êtres suprêmes, Morale, Prière*
Pygmoïdes — v. *Fuégiens, Sénoïs*
Sabubn, 187, 190
Sagaïs, 224, 225
Sakaïs, Sakays — v. *Plé-Témiars, Sénoïs*
Samoyèdes, 217, 219, 223, 226, 227, 232
Selk'nam (Onas), 157 n. 2, 164-165, 170, 255
Sémaïs, 192
Sémangs, 29, 133, 135, 140, 146, 186-193, 261
Sémites, 202-217
Sénoïs, 29, 133, 261
Syriens, 213-214
Tasmaniens — v. Table IV, *Cercle exogame à totémisme de sexe*
Tatars d'Abakan, 220, 221, 223, 227 — v. *Katchines, Sagaïs*
Tatars d'Altaï, 220, 221, 223, 225
Tchouktches, Tchouktchi, 27, 222
Tibétains, 221, 223
Tibéto-birmans, 220, 221
Tikki-Tikkis — v. *Akkas*
Touba — v. *Iénisséiens*
Toungouses, Toungouz, 217, 219, 227
Turcs, 26, 217, 219, 227, 231, 232, 255 — v. *Yakoutes, Osmanlis*
Vanyatourous, Vanyaturu, 138
Votiaks, 224, 232
Wamboutis, Wa-Mbuti — v. *Ouambouttis*
Yakoutes, 220, 222, 224, 226-228, 228-229, 232
Yagans, Yahgans — v. *Yamanas*
Yamanas, 157 n. 2, 121, 160, 165, 170
Yaos, 349
Yénisséiens — v. *Iénisséiens*
You-Ite — v. *Namollos*
Yuins, 146, 221, 255

IV. Sujets traités

Afrique — races, 121, 125, 126 — civilisations, 343, 346, 347, 349, 351, 352, 353 — v. III : *Bantous, Boschimans*, etc. — IV : *Animisme, Êtres suprêmes*, etc.
Agriculture, dans les diverses civilisat., 343-353 sub litt. C., 129
Allemagne — écoles historiques, 40-42 — v. *École hist.-cult.*
All Father — v. *Être suprême*
Allume-feu — v. *Feu*
Ame — Plé-Témiars, 193 — Niassais, 221-222 — Tchouktches, 222 — v. *Animisme, Mânisme*
Amérique — races, 126 — civilisations, 129-130 ; 343-353 — relations avec l'Asie, 220, l'Australie, 44, 46 (P. Rivet) — arcs et flèches, 137, 138 — École historique, 43-46 — études en cours, 27
Amulettes, chez les Pygmées en général, 343, les Batouas, 270-272
Ancêtres (culte des), dans les diverses civilisat., 343-353 sub litt. A — v. *Êtres suprêmes, Mânisme*
Analogies — dans la psychol. des relig., 76-90, 90-102 ; v. *Expérience relig.*

— dans leurs rites ; v. *Cène, Mystères...*
Angleterre — école historique, 34-38
Animaux (culte d') représentant des ancêtres, 251-253, 220, 222
Animisme, dans les diff. civilisat., 343-353, sub litt. A — origine prétendue des interdits : v. *Tabous* — chez les Sémites, 207, 216 — les peuples altaïques, 221-222 — les Niassais, 221-222 — Bantous, 264 — Batouas, 270-272
Anthropologie — v. *Races humaines*
Anthropophagie — v. *Cannibalisme*
Aragon — influences arabes, 43, 46
Arcs et flèches — types divers, 137, 138 ; cf. 343, 345, 352 — Pygmées en général, 135-139, 343 — Batouas et Bantous, 273-274 — diffusion différente du bouclier, 107, 108, 346 C, 347 C...
Arctiques (civilisations) — v. *Cercles culturels*
Armes et outils, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. C
Arts, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. C — conditionnés par le régime économique, 110 — chez les Pygmées en général, 133, 343 — les Batouas, 274-275
Asie — civilisations diverses, 343, 345, 346, 347, 349, 351, 353 — berceau de l'humanité, 122, 130 — relations avec l'Amérique, 220, l'Océanie, 221 — préhistoire, 25-26 — études en cours, 27
Athéisme (peuples athées), 30
Australie — travaux de Fr. Graebner, 21, 41, W. Schmidt, 21, 252 — races 123-125 — relations avec l'Asie, 221, l'Amérique, 44, 46 (P. Rivet) — civilisations diverses, 128, 130, 132, 133, 134, 135, 139, 252, 343, 345, 346, 347, 351 — religions et mythol. 252 — Êtres suprêmes, 261 — valeur de l'individu, 102 (W. Beck)
Babylone — mythes sur la création, 300 n. 2
Bouclier, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. C, 107-108
Bouddhisme — sa conception de la rédemption, 261-262 — sa psychologie comparée à celle du Christian., 87
Boumerang (civilisat. du), 346 (I, 4), 107, 125, 128, 142
Brésil — arc des Bougres, 137
Californie — v. III, *Californiens*
Cannibalisme — attribué aux civilis. primitives, 148 — manque dans les plus anciennes, 343 — développé dans quelques autres, 349, 352
Castes sociales, dans les civilis. évoluées, 347-353 sub litt. B
Cathartique — v. *Pureté, Tabous*
Catholicisme — traits distinctifs, 82-84, 85 — v. *Dogmes, Eucharistie, Rédemption*
Causalité, chez les primitifs en général, 60-75 — chez les Batouas, 271-272
Cène chrétienne et analogues — v. *Eucharistie, Mystères*
Cercles culturels — notion, 41, 107 — caractéristiques respectives et diffusion, 343-353, 126-129 — rapports avec les races, 116-126 — leur représentation à l'Exposit. Vaticane, 31, 341 — psychologie respective, 42 — objections américaines, 44, 152-153 — allemandes, 103 n. 4
— exogame-monogame, 343 (I 1) — v. III. *Pygmées, Pygmoïdes, Négrilles, Négritos*
— exogame à totémisme de sexe, 345 (I 2) — peut-être antérieur à celui des Pygmées, 123 — postérieur, 129-135, 142 — Êtres suprêmes et ancêtres, 248-251, 254-255, 257-261
— arctique, 345 (I 3), 128, 129 — relations avec celui des Pygmées, 124 — v. III, *Californiens, Esquimaux, Paléoasiates*, etc.
— du boumerang, 346 (I 4) — indépendance douteuse, 125, 128, 129 — Êtres suprêmes et Heilbringer, 251-253, 254, 255, 256 — origine de la mort, 252 — mythologie, 252
— patriarcal des nomades, 346-347 (II 1) — relations avec les civilisat. primitives, 124, 229 — idées morales, 153 — Êtres suprêmes et ancêtres, 255-256, 203, 214, n. 2 — v. III. *Altaïques* (peuples), *Indoeuropéens, Sémites*, etc.
— totémiste, 347-349 (II 2) — anthropologie, 122 n. 1, 125 — mythologie, 252-253 — Êtres suprêmes

et Heilbringer, 252-253, 255-256 — idées morales, 153
— matriarcal exogame (Zweiklassenkultur), 349-351 (II 3) — anthropologie, 125 — Êtres supr., Heilbringer, mythol., 253-254, 256-257 — idées morales, 153
— matriarcal anexogame ou libre (Melanesische Bogenkultur), 352 (III 2), 136 — anthropologie, 125-126 — idées morales, 154 — arcs et flèches, 136 — tambours, 222-223
— mixtes, 351-353 (III 1 2 3 4) — idées morales, 154 — Êtres supr., Heilbringer, mythol., 254, 257
Ceuillette (régime de la), 140, 343 c, 345 c, c
Chasse, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. c — Batouas, 264-265, 267, 272 — peuples altaïques, 218
Chine — découvertes préhist., 25-26 — dieu du ciel, 219
Ciel (culte du) — Pygmées, 141 — nomades en général, 346, 352 — nomades altaïques, 218-220, 225-228 — Sémites, 203 — Aryens et Chinois, 219 — théorie « ouraniste » de R. Pettazzoni, 54 n. 2
Christianisme — publications italiennes sur ses origines, 52-55 — allemandes, 309 n. 1, 311 n. 1, 2, 313 n. 1 2 3... — doctrines propres : v. *Eucharistie*, *Rédemption* — sources prétendues : v. *Gnosticime*, *Hermétisme*, *Mystères*, *Orphisme*, *Paulinisme*...
Circoncision — débuts, 347
Civilisations — procédés de classification : v. *Critères*, *Méthodes* — caractéristiques respectives et diffusion : v. *Cercles culturels*
— primitives : publications de A. A. Goldenweiser, Fr. Graebner, R. H. Lowie, W. Schmidt, 46 — W. Koppers, O. Leroy, 116...
Classes — d'âge, 102
— de mariage : deux, 351 (II 3 B), quatre, six, huit, 351 (III 1 B)
— sociales : début, 347 — développement, 353
Communion — dans les myst. de Dèmèter et de Mithra, 297 — de Zagreus : v. *Omophagie* — chrétienne : v. *Eucharistie*
Communisme — économique, 103, 106, 112, 115 ; v. *Propriété* — sexuel : v. *Promiscuité*
Conférence d'Anthropologie, 337 n. 1
Confession des péchés — chez les Sémangs, 188-190 — en Égypte, 278-290 — à Samothrace, 299
Congo — civilisations, 25, 349 — v. *Bantous*, *Négrilles*, etc.
Conscience — v. *Morale*
Convergence critique (concordance des preuves), 38-39, 117, 261 — v. *Critères*
— (ou assimilation) culturelle, 43, 44, 46
Conversion — critique nécessaire des récits, 80 — études comparatives, 90, 95-96 — conv. chez les non-civil., 90
Coran — influences chrétiennes, 290
Crânes (culte des), 223, 349 A, 352 A
Création — chez les primitifs en général, 141, 249, 254-255, 261 — chez les Sémangs, 187, Plé-Témiars, 193, Aëtas, 29, Batouas, 270, 272, Yakoutes, 227 ; v. *Causalité* — à Babylone, 300 n. 2
Critère anthropologique : v. *Races*
— d'association, 37, 231
— de complexité, 134
— de forme et de quantité, 36-37, 38, 40, 43, 127, 140, 141
— géographique (ou de diffusion), 39, 41, 128, 129, 130
— linguistique : v. *Langues*
— de présupposition, 132
Cultes agraires — v. *Fécondation*
Cultures — v. *Civilisations*
Culture du sol, dans les diff. civilis., 343-353 sub litt. c
Culture areas, 152-153
— strata, 45
— heroes — v. *Dieux sauveurs*
Cycles culturels — v. *Cercles*
Déluge, redouté des Sémangs, 190, et Sakaïs, 193
Dents (ablation ou déformation), 140 — v. *Mutilations*
Dieu et dieux, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. A — Négritos des Philippines, 29, de Malacca, 186-193 — Plé-Témiars, 193 — Koubous, 30 — Pygmées du Ruanda, 270-273, 29 — peuples altaïques, 226-228, 219 — Malgaches, 180-184 — v.

Ciel, Dieux sauveurs, Être suprême, Monothéisme, etc.
Dieux sauveurs — chez les primitifs, 247-261 — dans le paganisme gréco-rom., 290-304 — Jésus-Christ, 305-318
Dogmes — rôle et importance psychol., 81, 97 — dans le Catholicisme, 82-83, 85 — réduction progressive, dans le Protestantisme, 76-77
École anthropologique — v. *Évolutionnisme*
— historico-culturelle, 40-42, 45-46
— historiques, 34-46
Économie domestique et politique — v. *Régime économique*
Élevage, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. C
Éleusis ; ses mystères — v. II *Dèmèter*
Enfant (l'-divin), dans les mystères, 297, 298, 301
Équateur — ethnographie, 46
Ergologie — v. *Travail*
Eschatologie musulmane — influence sur Dante, 43 n. 1
Esclavage — absent des civilis. les plus anciennes, 343 sq. — débuts, 351
Espagne — école historique, 42-43
Ethnologie — à l'Exposition Vaticane, 31, 341 — thèses évolutionnistes : v. *Évolutionnisme, Socialisme* — orientation historique, 33-46 — rapports avec la préhistoire, 25, 344 ; v. *Préhistoire*
Êtres suprêmes — thèses évolutionnistes, 30, 35, 113 — théorie « ouraniste » de R. Pettazzoni, 54 n. 2 —théorie préanimiste de W.Schmidt, 343-353 sub litt. A, 128 n. 1, 146, 147, 247-261 — Fuégiens, 160-166 — Sémangs, 186-187 — Sakaïs, 193-194 — Bantous, 264, 270 — Batouas, 270-273 — nomades altaïques, 218-223 — Sémites, 203 — Caucasiens, 230 — relations avec la morale, 199-200 — influence du facteur économique, 110-113 — v. *Causalité*
Eucharistie chrétienne — ses origines, 317-318, 319-335
Évolutionnisme — ses lois uniformes, 33-34, 35, 36 — vues matérialistes, 102-104 — a priori, 250-251 — thèses sur l'origine de la morale, 143-145, 194-195 197, 204, — sur la relativité des idées morales, 151-154 — critiqué par Lowie, 21, 26, Plischke, 21, Goldenweiser, 33-34, M. Mueller, Maine, 35, Lyall, Maitland, Rivers, 36, Laufer, 46... v. *Écoles historiques*
Exogamie — locale, 267 — de clan, 347 — de classe, 351
Expérience religieuse — évolution de la théorie, 76 n. 1 — analogies et différences entre religions, 76-90, 90-102 — caractères dans le Catholicisme, 82-84
Exposition vaticane des missions, 10, 18, 28, 31, 339, 341
Extases — leur diversité, 78-81
Famille, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. B — chez les Indoeuropéens, 35 — les Pygmées, 140-141 — publication de W. Schmidt, 22, E. Grosse, W. Koppers, 116, R. H. Lowie, 46... v. *Mariage*
Fatalisme — des Malgaches, 182-183 — gréco-romain, 299
Fécondation (rites de), 291, 297, 351
Fétichisme, dans les diff. civilis., 343-353 sub litt. A
Feu — trois manières de le produire, 134-135, 140 — procédé des Batouas, 267-268
Flèches — v. *Arcs*
Foi — dans la Réforme, 76
Folk-lore, 337
France — école historique, 38-39
Géographie humaine, 354-356, 8
Gnosticisme, 54, 300, 301
Grèce — religion, 54 n. 1, 55 — v. *Mystères, Mysticisme*
Habitation, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. C, 140 — v. *Géographie humaine*
Habillement des Batouas, 275
Heilbringer — v. *Dieux sauveurs*
Hermétisme, 298, 300, 304
Héros civilisateurs — v. *Dieux sauveurs*
Hiérogamie, 297
Histoire des religions — tendances antichrétiennes, 18 — évolution, 19, 21 — portée véritable, 20 — introduction bibliogr., 55 n. 2 — son étude en Italie, 47-60 — v. *Méthodes*
Imitation — son rôle dans la diffusion des civilisat., 35, 43
Inde — civilisations, 347, 349, 351, 352, 353

Indifférentisme religieux — son appel à l'expérience affective, 77 — erreurs de méthode, 79-90
Individu, dans les sociétés primitives, 99-101, 198 — chez les Australiens, 102 (W. Beck)
Initiation (cérémonies d'), dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. B — chez les Yakoutes, 229, Fuégiens, 166-167 — peu connues, 249
Interdits — v. *Tabous*
Islam — travaux de L. Caetani, 56 n. 3 — rapports avec le Christian, 56 n. 3, 290 — influence sur les coutumes aragonaises, 43 — sur Dante, 43 n. 1 — mystique, 90
Italie — études d'histoire relig., 47-60
Kultureinheit, 40
Kulturheros — v. *Dieux sauveurs*
Kulturkreis — v. *Cercles culturels*
Kulturschicht, 40
Kulturtypus, 40
Langues de la terre — publications récentes, 341 — ressources pour l'ethnologie, 24-25, 45 — langue des Négritos, 29
Lièvre dans la mythologie, 251, 252 — chez les Katchines, 223
Livre des morts — citations, 279, 282, 286, 288
Lois de l'évolution, 35, 45
Lune, dans la mythol. et le culte, 251-254, 346, 349, 351-352 — chez les Arabes, 209 n. 3 — Caucasiens, 230 — peuples altaïques, 220-222, 229
Madagascar — bibliogr. générale, 185 — idées morales, 171-185
Magie, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. A — peu développée chez les Pygmées, 343, 270-273, 141 — beaucoup dans les civilisat. matriarcales, 349, 351, 352, 270-271, 229 ; v. *Schamanisme* — en Égypte, 286, 288, 289 — explication psychol., 73-75
Malaisie — idées morales de quelques primitifs, 186-194
Mandaïsme, 301
Mandchourie — découvertes préhist., 25
Manichéisme, 300, 301, 304
Mânisme, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. A — chez les Malgaches, 177-179, 182-185 — les Plé-Témiars, 191, 193 — Sémites, 203 — nomades altaïques, 218, 224 — Bantous, 264, 273 — Batouas, 273
Mannbarkeitsfeste — v. *Initiation*
Mariage, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. B — influence du régime économique, 112 — v. *Classes de mariage, Monogamie*
Masques — origine, 349 A, 351 A
Matérialisme, en histoire, 102-116, 143
Matriarcat primitif, 35, 106, 129, 141
Matriarcales (civilisations), 349 (II 3), 351 (III 1), 352 (III 2), 353 (III 4) ; v. *Cercles culturels* — mêlées à Malacca, 30 — chez les peuples altaïques, 217-231
Médiateurs — v. *Dieux sauveurs*
Mélanésie — ses civilisat., 349, 352, 125, 130 — études de W. Rivers, 36, 46
Méthode analytique — de J. Bentham et S. Maine, 35 — de W. Rivers, 37, 46
— anthropologique, 33-34, 46 ; v. *Évolutionnisme*
— comparative — chez M. Mueller, 35 — W. James, 79, 89 — chez les évolutionnistes, 33-34 — corrections nécessaires, en psychol., 79-82, en ethnol. : v. *Méthode historique* — cas difficiles, 131
— expérimentale — son insuffisance en psychol. relig., 92-93
— (ethnologico-) historique — le nom, 45, 46 n. 1 — la chose, dans les diff. pays, 33-46 — ses règles, 22-23 — importance pour l'ethnol., 103-104 — pour l'étude des idées morales, 152-156 — de la mythol., 251 — du folk-lore, 337
— historico-culturelle, allemande, 40-42, 42 n. 1, 45-46 — critiques américaines, 44, 152-153 ; v. *Convergence cult.* — italiennes, 42 n. 1, 54 n. 2 — allemandes, 103 n. 4
Migrations — importance dans l'hist. des civilisat., 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 126 — réserve d'ethnologues américains, 44
Missionnaires — cours d'initiation, 8 — Amis des missions, 8 — Revue d'hist. des missions, 8 — expéditions scientif., 27-31 — v. *Exposition vaticane, Musée*
Mithriacisme — sa Cène, 326-327 — emprunts, 327 — v. II *Mithra*

Modernisme — sources, 77 — publications italiennes, 57-58, 60
Mongolie — découvertes préhist., 25 — v. *Altaïques*
Monogamie — des Pygmées en général, 343,141 — Aëtas, 29 — Fuégiens, 168 — Batouas, 267 — v. *Mariage*
Monogénisme, monophylétisme, 38, 39, 118
Monothéisme — Pygmées, 343, 141 — Pygmoïdes, 160-161 — primitifs américains, 259-260 — antériorité de la foi à l'Être suprême, 257-261 — influence du régime économique, 110-111 — v. *Causalité*, *Création*, *Êtres suprêmes*
Morale — thèses évolutionnistes, 143-145 — relations avec la relig., aux premiers stades, 145-148, 194-202 : Pygmées, 343, 141, Négritos, 186-194, Pygmoïdes, 163-164, 164-166, 167-168, 170 — aux stades ultérieurs, 148-151 : Malgaches, 176-183, Sémites, 202-217, Égyptiens, 232-246, 276-290, Gréco-romains, 299 — prétendue relativité, 151-154 — influence sur les civilisat. et les relig., 154-156
Mort, dans les civilisat. primitives, 252
Morts — identifiés à Osiris, 281-290 — culte : v. *Mânisme*
Musée ethnologique du Latran, 11, 31-32
Musique, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. C — Pygmées, 133, 140, 274, 343 — Paléo-Australiens, 133, 345
Mutilations corporelles, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. B — absentes chez les Pygmées, 140, 343
Mystères — chez les primitifs, 295 ; v. *Initiation*, *Fécondation* — en Égypte : v. II *Isis*, *Osiris*, etc. ; relations avec les myst. altaïques, 230, 231 — prétendu mystère iranien, 301, 304, 295 — myst. gréco-romains, 294-304 — source prétendue de l'Eucharistie, 319-335 — bibliogr. : 54 n. 3, 55, 56, 304, 334-335
Mysticisme — « prélogique », 67-72 ; v. *Primitifs* — grec, 304 (U. Fracassini) ; v. *Hermétisme*, *Orphisme* — musulman, 90 (L. Massignon) — études comparatives, 86-90
Mythologie, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. A, 251-257 — concordances, 220-221 — utilisation comme critère, 231 — mythol. générale, 258 n. 2 — astrale, 250-251 — austronésienne, 252 (W. Schmidt) — grecque, 204 (O. Gruppe) — v. *Animaux*, *Lune*, *Soleil*, etc.
Nomades — civilisat., 346 (II 1), 352 (III 2), 353 — peuples altaïques, 217-232, 25-26 — Sémites, 203
Nias, 221, 222, 231
Nouvelle-Bretagne, 257
Nouvelle-Guinée — civilisat., 125, 130, 347 (II 2), 352 (III 2) — arc, 137 — immoralité, 149 — études, 27
Nouvelles-Hébrides, 130, 257
Omophagie, 297, 323
Ordalies — chez les Malgaches, 182
Orphisme, 56 n. 2, 296, 297, 298, 299, 300, 301
Outils, dans les diff. civilisat., 243-253 sub litt. C
Oxyrhynque — papyri, 246, 304
Papyri — leurs renseignements sur la morale égypt., 232-246 — bibliogr. 246
Patriarcat — v. *Matriarcat*
Patriarcales (civilisat.) — 346-347 (II 1), 352-357 (III 2 3 4) — Indo-européens, 35 — nomades altaïques, 218 — Sémites, 203
Paulinisme — relations avec l'Hellénisme, 53 — l'Orphisme, 56 n. 2 — sotériologie, 305-318 — Eucharistie, 317-318, 320-322, 326-327, 333 — influence sur s. Marc, 314-316
Péché — v. *Morale*
Phallisme, 347
Philippines — v. III, *Aëtas*
Phratries, 351
Polyandrie, 352 — v. *Mariage*
Polygamie, 349 B — v. *Mariage*
Polygénisme, 38, 39
Préhistoire — rapports avec l'ethnol., 25, 344 — fouilles en Asie, 25-26 — en Afrique australe, 30 — sacrifices préhist., 246 note
Prière, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. A — chez les Pygmées en général, 343, 141 — Aëtas, 29 — Batouas, 271-273 — Sémangs, 188-190 — Fuégiens, 162-165 — Bantous, 271 — Malgaches, 181-182 — Tatars, 225-226 — Yakoutes, 228 — Égyp-

tiens, 279, 280, 281, 282, 283, 285-286, 288 — étude de Fr. Heiler, 97 — v. *Sacrifice*
Primitifs — leur mentalité, d'après Fr. Graebner, 42, 46 — F. C. Bartlett, 61 n. 2 — L. Lévy-Bruhl, 63-64 — J. Lindworsky, 60-75 — S. Freud, 75 — R. H. Lowie, 87 n. 1 — G. Wunderle, 98-102 — v. *Causalité, Conversion, Dieux, Êtres suprêmes, Individu, Mariage, Morale, Prière, Sacrifice*, etc.
Promiscuité primitive, 21, 106 — v. *Mariage*
Propriété (régime de la), dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. B — chez les Fuégiens, 169, 345 — le vol en Égypte, 237-240 — v. *Communisme*
Protestantisme — insistance sur l'élément affectif, 76-77 — libre examen, 83 — conversion dans les missions protestantes, 90 (R. Allier)
Psychoanalyse — S. Freud, 75 — C. G. Jung, 95
Psychologie religieuse — éléments communs et différentiels, 76-90, 90-102 — recherches nécessaires sur les non-civil. ; v. *Primitifs* — influence du régime économique, 110-113
Psychopathologie, 78, 84-85
Puberté (rites de la) — v. *Initiation*
Pureté — rapports avec le concept de propreté, chez les Sémites, 202-217
Races humaines — rapports entre elles, 116-122 — relations avec les cercles culturels, 122-126
Rédemption — mazdéenne, 261, 301, 304 — bouddhiste, 261-262 — osirienne, 276-290 — dans les mystères gréco-rom., 294-304 — chrétienne, 305-318 — v. *Dieux sauveurs*
Régime économique, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. C — importance, 23-24, 42 — influence sur l'art, 110 — la condition de la femme, 109, 112 — la relig., 110-113, 165 — la morale, 153 — économie primitive, 112 n. 2
Religion, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. A
Résurrection — chez les Sakaïs, 193 — dans le cercle du boumerang, 252
Réveils, revivals, 80
Ruanda — ses Pygmées, 262-276, 29
Sacrifice — dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. A — aucun chez les Fuégiens, 162-170
— de prémices : préhistorique, 246 note — des Pygmées, 141, 272-273, 343 — Turco-tartares, 228, 255 — Yakoutes, 229 — Malgaches, 181
— de propitiation : Sémangs, 186-191 — Plé-Témiars, 191-192 — Sémaïs, 192 — nomades altaïques, 217-232 — le Christ, 305-318
— humains, 224, 229
— d'aliments, pour les morts, 349
Sainteté — et propreté chez les Sémites, 202-217 — v. *Morale*
Salut — v. *Dieux sauveurs, Rédemption*
Sammelstufe — v. *Cueillette*
Sardaigne — religion, 60
Schamanisme — cercle arctique, 345 (I 3 A), 224, 230, 232 — cercle des nomades, 347 (II 1 A), 222-223, 224-225, 226, 229-230, 231 — cercle matriarcal à deux classes, 349 (II 3 A)
Sentiment, dans la relig., 96-97 — prédominance progressive, dans le Protestantisme, 76-77 — v. *Catholicisme, Dogme, Expérience relig.*
Sépulture — chez les Pygmées, 134, 141, 273 — refusée aux sorciers malgaches, 183
Sexualisme — v. *Psychoanalyse*
Siam, 187
Socialisme — sa manière de traiter l'histoire, 102-116, 24 — v. *Communisme, Société*
Société — importance des institutions sociales, 37 ; v. *Critère d'association* — leurs formes, dans les diff. civilisat., 343-353 sub litt. B — Fuégiens, 167-169 — Sémangs, 190-191 — Turco-tartares, 228 — Malgaches, 177 — Égyptiens, 237-240 — publications de Goldenweiser, Koppers, Lowie, Schmidt, 21-22, 46, 203 n. 2, Thomas, 151...
Sociétés secrètes — origine, 349 A — importance, 37 — livre de Schurtz, 102
Soleil (culte du), 347 (II 1 A), 351 (III 1 A), 352 (III 3 A) — v. *Mythologie*
Sorcellerie — à Madagascar, 182-183, 184 — v. *Magie, Schamanisme*

Σωτήρ — sens du mot, 291-294
Tabous — Batouas et Bantous, 268 — Malgaches, 179-180, 182 — origine prétendue des idées morales, 199, 204-217
Tambours des schamanes, 222-223
Tasmanie — v. *Cercle exogame à totémisme de sexe* (I 2)
Tatouage, 140, 345 (I 2 B)
Taurobole, 325
Terre (culte de la), 346 (II 1 A), 352 (III 2 A) — 295
Théophagie, 320, 323, 324, 325, 327 — v. *Eucharistie*
Totémisme — absent, chez les Pygmées (I 1 A), 134, 141 — de sexe, 345 (I 2 A) — individuel, 346 (I 4 B), 134 — de clan, 347 (II 2 B), 129 — mêlé au système à deux classes, 351 (III 1 B) — aux civilisat. des nomades, 352 (III 3 B) — en Israël, 213 n. 1
Travail — v. *Régime économique*
Urheber — v. *Création, Êtres suprêmes*
Vie future — Fuégiens, 162 — Sémangs, 187 — Plé-Témiars, 193-194 — Malgaches, 181, 182 — Égyptiens, 280-290 — mystères gréco-rom., 290-304
Viehzucht — v. *Élevage, Nomades*
Visions — critique nécessaire, 78-81 — v. *Schamanisme*
Vol, dans l'Égypte gréco-rom., 237-240
Völkerpsychologie — chez Vico, 116 — Wundt, 145
Wirtschaft — v. *Régime économique*
Zervanites, 301
Zoroastrisme, 54 n. 1 — prétendu mystère iranien, 300, 301, 304

TABLE ANALYTIQUE

In Memoriam 5
Avant-propos : la IVe session 7
Comité international 11
Tableau synoptique des conférences 12
Conférenciers 14

SOMMAIRE DES CONFÉRENCES

1. Discours d'ouverture 17
2. Travaux faits et travaux à faire, par le R. P. G. Schmidt 20

I. — PARTIE GÉNÉRALE

Questions de méthode : sciences auxiliaires.

3. Le mouvement historique en ethnologie, par le R. P. Pinard de la Boullaye 33
4. La storia delle religioni in Italia, dal Dott. U. A. Padovani 47
5. Das kausale Denken und die Primitiven, von Hochw. P. Lindworsky . 61
6. La religione dei primitivi nelle dottrine psicoanalitiche di Freud, dal R. P. Gemelli 75
7. Les analogies psychologiques, par le R. P. Pinard de la Boullaye . . 76
8. Die differenzielle Psychologie und ihre Bedeutung für die Religions-Ethnologie von Prof. Dr. G. Wunderle 90
9. Die materiell-wirtschaftliche Seite der Kulturentwicklung, von Hochw. P. W. Koppers 102
10. G.-B. Vico come precursore della psicologia dei popoli, dal Dott. Gatti . 116
11. Rassen und Kulturkreise, von Dr. V. Lebzelter 116
12. Critères pour établir la position ethnologique des cercles plus anciens, par le R. P. G. Schmidt 126

II. — PARTIE SPÉCIALE

1re section : la conscience morale.

13. Die Moral-Ethnologie, von Hochw. P. W. Schmidt 143
14. Zur Ethik der Feuerländer, von Hochw. P. M. Gusinde 156
15. La morale malgache, par le R. P. H. Dubois 171

16. La conscience de la culpabilité chez les primitifs de la Malaisie, par le R. P. P. Schebesta 186
17. Die sittlichen Grundlagen der primitiven Kultur, von Prof. Dr. G. Wunderle 194
18. Pureté et propreté chez les Sémites, par le R. P. A. Lemonnyer . . . 202
19. Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern, von Prof. Dr. A. Gahs 217
20. Idee morali in Egitto nell'età Greca e Romana, dal Prof. Dott. A. Calderini 232

2e section : l'idée de rédemption.

21. Heilbringer bei den Naturvölkern, von Hochw. P. W. Schmidt 247
22. L'idea della salvezza nel Mazdeismo, dal Prof. Dott. U. Pestalozza . . 261
23. Il concetto di redenzione nel Buddhismo primitivo, dal Prof. Dott. A. Ballini 261
24. Quelques tribus pygmées du Centre africain, par le R. P. Schumacher . 262
25. Die Osirisreligion und der Erlösungsgedanke bei den Aegyptern, von Prof. Dr. H. Junker 276
26. Idee cristiane nel Corano e nell'Islam, dal Mons. G. Galbiati 290
27. Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain, par le R. P. Allo . . 290
28. L'idée de rédemption dans le Nouveau Testament, par Mgr. P. Batiffol 305
29. L'Eucharistie et les mystères païens, par S. G. Mgr. Ruch 319
30. Séance de clôture 335
Au Vatican 339
Le nouveau Président d'honneur 339

Appendices.

A. — Distinction et répartition des cercles culturels, par le R. P. Schmidt. 341
B. — Géographie humaine et Ethnologie, par M. P. Deffontaines . . . 354
Tables alphabétiques 357
Table analytique 373
Table des sigles 375

SIGLES

AA	*American Anthropologist*
Anthr	*Anthropos*
AP	*Archiv für Psychologie*
APs.	*Archives de psychologie*
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft*
BZ	*Biblische Zeitschrift*
CRSE	*Compte rendu de la Semaine d'Ethnologie* ; Ire session, 1912 ; IIe session, 1913 ; IIIe session, 1922
DAGR	*Dictionn. des Antiquités grecques et romaines*, de DAREMBERG et SAGLIO
DAFC	*Dictionn. apologétique de la foi catholique*, de A. d'ALÈS
DTC	*Dictionn. de théologie catholique*, de VACANT-MANGENOT
ERE	*Encyclopædia of Religion and Ethics*, de J. HASTINGS
JAFL	*Journal of American Folk-Lore*
NA	*Nuova Antologia*
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung*
RAM	*Revue d'ascétique et de mystique*
RB	*Revue biblique*
RECAW	*Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* [2], de PAULY-WISSOWA
REPT	*Realencyklopädie für protestantische Theologie* [3], de HERZOG-HAUCK
RFNS	*Rivista di filosofia neo-scolastica*
RHE	*Revue d'histoire ecclésiastique*
RHR	*Revue de l'histoire des religions*
RSR	*Recherches de science religieuse*
RSPT	*Revue des sciences philosophiques et théologiques*
SPCK	*Society for Promoting Christian Knowledge*
ZAP	*Zeitschrift für angewandte Psychologie*

Date Due

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall

Semaine Internationale d'Ethnologie
Religieuse.
IVe Session.
PM 4.
Se 51
Vol. 4

GTU Library
3 2400 00717 9165

... tamoudéens — chap. V, quel-
...ue des matières — table des mots sémi-
...ures dans le texte — XV, 690 pp.
... photolithographie (pl. I à LXX : vues et
...criptions nabatéennes, minéennes, lihya-
...lihyanites, tamoudéens, grecs — dans un

...ibu et famille — chap. II, la vie indivi-
... animaux — Indices, 97 pp.
...*de Fuqara*, qui se vendent séparément

...**abie**, troisième mission : Les
...ba, 1 vol. de texte de 134 pp.,
...hographie, ensemble 2 vol. *gr.*
...*mi-toile*, 1922. . . . 150 fr.
...**st**, tome I : Histoire et civili-
... . 30 fr.
...ns maritimes (1 : aux temps préhis-
...pays de Canaan — 5 : La civilisation
...ce égyptienne).
...qu'à Cyrus (1 : Les Philistins et les
...Samarie — 3 : Depuis Sargon jusqu'à

...s-Christ (1 : Période perse — 2 : période
...lité juive — 5 : le milieu palestinien à
...x lexique.

X... **...t Jésus-Christ**, Tome II : La littérature,
... . 60 fr.

Chap. I : *Avant les temps mosaïques* (1 : En Basse Mésopotamie. Aux temps shumero akkadiens, période hammurabienne. — 2 : En Egypte : Sous l'ancien empire, sous le moyen empire).

Chap. II : *Depuis les temps mosaïques jusqu'à la chute des royaumes d'Israël et de Juda* (1 : En Canaan. — 2 : En Babylonie. Sous les rois Cassites — aux temps assyriens. — 3 : En Egypte : sous le nouvel empire et la première période saïte).

Chap. III : *Depuis la captivité de Babylone jusqu'à Jésus-Christ* (1 : En Assyro-Babylonie. — 2 : En Egypte. — 3 : Littérature moabite. — 4 : Littérature araméenne. — 5 : Littérature phénicienne. — 6 : Littérature extra-biblique des juifs depuis le IIIe siècle jusqu'au Ier siècle avant J.-C. — Littérature de la dispersion).

JEAN (Ch). **S(h)umer et Akkad.** Contribution à l'histoire de la civilisation dans la basse Mésopotamie, 92 planches, 126 pp., *gr. in*-8, 1923 . . . . . 80 fr.

JEAN (Ch.-F.). **Le péché chez les Babyloniens et les Assyriens**, 177 pp., *in*-8, Monografie del Collegio Alberoni, 3, 1925. . . . . 20 fr.

JERPHANION (G. de). **Un coffret italo-byzantin du XVIIIe siècle**, 3 pl., 9 pp., *in*-4 (T. Mél. Schlumb.), 1924. . . . . 10 fr.

JERPHANION (G. de). *Une nouvelle province de l'art byzantin* : **les églises rupestres de Cappadoce**, avec cartes, planches en couleurs, phototypies, photolithographies et héliogravures, dessins dans le texte, etc. 4 vol. de texte *in*-4 carré et 3 atlas de 200 planches environ *in-folio* sous cartonnage, B.A.H. V-VI, paraîtra en 1925-1928 prix de souscription à l'ouvrage complet . . . . . 1500 fr.

Aucun fascicule n'est vendu séparément ; nous n'acceptons que des souscriptions à l'ouvrage entier, payables d'avance à la livraison des 2 premiers fascicules (un de texte et 1 d'atlas).

Parus : *texte*, tome I première partie, 11 fac-similés, 34 fig., LXIII, 297 pp., 1925, et atlas tome I, 69 planches.

Comprenant les chapitres suivants :

La région d'Urgub — les monastères et les églises rupestres — les décorations archaïques — les petites chapelles archaïques de Gueurémé — Saint Eustathe et les chapelles avoisinantes — Chapelle d'El-Nazar — l'église de Qeledjar — Chapelles dans la région de Qeledjar — Toqale Kilissé.

KOPPERS (W.). **Unter Feuerland-Indianern**, VIII, 245 pp., *in*-8°, 1924, relié 37 fr. 50

« Eine sehr interessante und lehrreiche Lektüre. Sie sei Alt und Jung empfohlen ». *Literaturblatt der Frankf. Zeitung*, 20 Juni 1924.

« Ein rührendes und bezauberndes Buch... ein einfacher Reisebericht und dabei spannend wie ein Roman ». *Neue Freie Presse*, Wien, 6 Mai 1924.

LEROY (O.). **Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive** : La théorie de E. Bücher, et l'ethnologie moderne, 14 figures hors texte, VIII, 135 pp., *gr. in*-8, 1925 . . . . . 30 fr.

MORGAN (J. de). **La préhistoire orientale**, ouvrage posthume publié par L. Germain. Nous n'acceptons que des souscriptions à l'ouvrage complet au prix de 250 fr. pour les 3 volumes.

Tome I : **Généralités**, 56 fig. VI, XXXV, 333 pp. gr. in-8, 1925.

Préface. — Avant-propos — Historique, sommaire des recherches archéologiques dans l'Asie antérieure, l'Egypte et l'Afrique du nord. — Première partie : Généralités. I. Géographie tertiaire. II. L'homme tertiaire. III. Les origines de la vie. IV. Les débuts de l'humanité. La Mésogée. V. Les phénomènes glaciaires. VI. Les alluvions quaternaires. VII. Les grandes inondations du Pléistocène moyen et le dépeuplement quaternaire. VIII. Le repeuplement de la terre. — IX. Les Kamtchadales et les peuplades préhistoriques. Kamtchadales et Magdaléniens. X. De l'usage des instruments de pierre et des vestiges que laissent les peuples disparus. XI. De l'unité des conceptions innées. XII. Chronologie. — Observations générales — Table des figures dans le texte.

TOME II : **L'Egypte et l'Afrique du Nord**, 5 pl. en couleurs, 455 figures, VI et 438 pp., gr. in-8, 1926.

Deuxième partie : L'Egypte et l'Afrique du Nord.

I. *L'Industrie paléolithique en Egypte.* II. *L'Egypte au temps des industries néolithique et énéolithique* : La famille ethnique égyptienne. III. *L'Industrie de la pierre polie en Egypte* : Stations de Fayoum. — Dimeh. — Kom Achim. — Om-el-Atl. — Medinet el-Mahdi. — Silex taillés du Fayoum. — Station d'Hélouan. — Les premiers villages. — Les gisements de surface. — Objets des Kjœkkenmœddingers et des stations de surface de la Haute-Egypte. — Stations de la Moyenne et de la Basse-Egypte. — De l'absence du néolithique en Egypte. — Les sépultures. — Rites funéraires. — Les mobiliers funéraires. — Instruments en silex et objets divers. — Céramique. — Les Silex taillés. — Les mines de silex. IV. *Le tombeau royal de Négadah.* V. *Les métaux en Egypte* : I. Les mines du Sinaï. — II. La presqu'île du Sinaï. — Etude des minerais, par M. Berthelot. — Historique des mines du Sinaï, par G. Jéquier. VI. *L'Origine chaldéenne de la culture pharaonique en Egypte.* — Les Arts : La technique. — La peinture céramique. — Les barques. — L'homme. — Les animaux. — Les vases de pierre. — Les figurines. — La sculpture. — Les objets divers. — Le cachet cylindrique. — L'architecture. — Le métal. — L'agriculture. — Les Dieux. — Les sépultures. — Les langues. — Conclusions : Etat social de la Chaldée aux ve et vi^e^ millénaires. — Etat social de l'Egypte aux ve et vi^e^ millénaires. — Voie suivie par les Asiatiques. VII. *Les Industries de la pierre en Tunisie* : L'industrie paléolithique en Tunisie. — Géologie. — Le climat. — Station d'El-Mekta, près de Gafsa. — Alluvions de Gafsa. — L'industrie paléolithique. — Les industries archéolithiques en Tunisie. — La culture capsienne. — Les industries néolithiques dans le nord de l'Afrique. — Afrique centrale, méridionale et occidentale. VIII. *L'Industrie paléolithique au pays des Çomalis.* Table des figures dans le texte. — Explication des planches coloriées.

Sous presse, pour paraître en mars 1927 :

TOME III : **Les débuts des métaux dans le nord de l'Asie antérieure**, 3 pl. en couleurs, nombreuses figures.

PINARD DE LA BOULLAYE (H.). **L'étude comparée des religions**, I *Son histoire*, II *Ses méthodes*, 2e édit. sans changement, 2 vol. *in*-8° raisin, XVI, 515 et XI, 522 pp., avec deux héliogravures Dujardin, 1925, chaque volume. . . 75 fr. 60

« Les explications sont présentées avec une méritoire objectivité, une logique serrée, une admirable clarté, un grand luxe d'érudition bibliographique ». A. Houtin, *Revue de l'hist. des relig.*, 1925, p. 119.

« Es ist kaum zu viel gesagt, wenn ich finde : die zwei Bände rücken den katholischen geistlichen Autor in die vorderste Reihe der Vertreter der Wissenschaftsdisziplin, deren Geschichte und Methodik sie gewidmet hat ». H. Haas, *Theolog. Literaturzeitung*, 1925, col. 364.

« A more opportune work can scarcely be imagined ». St. A. Cook. *Journal of Theol. Studies*, 1923, p. 108 (on vol. I).

SCHMIDT (W.). **Der Ursprung der Gottesidee**, 2. umgearbeitete und stark vermehrte Auflage, Lex. 8°, XL, 832 pp., 1926 . . . . . 140 fr. ; relié, 160 fr.

« Zweifellos das wichtigste religionswissenschaftliche Werk der letzten Jahre... » *Mitteil. d. Anthrop. Gesell.*, Wien, 1913, S. 117.

SCHMIDT (W.). **Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde**, XVI, 595 pp., *in*-8°, mit Atlas (14 Karten), 1926 . . . . . 270 fr. ; relié, 295 fr.

SCHMIDT (W.) und KOPPERS (W.). **Voelker und Kulturen**, I. Bd., Gesellschaft und Wirtschaft der Völker, Grossoktav., mit einer Karte, 30 teils farbigen Taf. und 551 Textabb., XII, 740 pp., 1925. . . 100 fr. ; rel. toile, 125 ; rel. chag., 160 fr.

« Dieses Werk ist ein Markstein in der Geschichte der Völkerkunde... Die neue Schule hat damit ihr Meisterstück gemacht ». Prof. Dr. E. Grosse in *Anthropos*, 1925, p. 678.

« The reviewer cannot close without giving vent to his profound admiration for the work reviewed ». Prof. Dr. R. H. Lowie in *American Anthropologist*, 1926, p. 285.

Should not long have to wait for translation » *Times* (*Literary Supplem.*), 30 sept. 1926.

Etablissements ANDRÉ BRULLIARD, Saint-Dizier (Haute-Marne). — 1926